سعد البازعي

المكوّن اليهودي في الحضارة الغربية





المركز الثقافي العربي

سعد البازعي

المكون اليهودي
في الحضارة الغربية

سعد البازعي

المكون اليهودي
في الحضارة الغربية

المركز الثقافي العربي

الكتاب

المكون اليهودي
في الحضارة الغربية

تأليف

سعد البازعي

الطبعة

الأولى، 2007

عدد الصفحات: 424

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-178-3

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

لوحة «عازف الكمان» لمارك شاغال، الرسام اليهودي/الروسي (1887-1985)، هي إحدى لوحاته الشهيرة التي تبرز جانباً من الموروث الشعبي للبيئة اليهودية التي عاش فيها طفولته، وفي أعماله الأخرى الكثير من جوانب ذلك الموروث.

إلى ..

نـورة السديري وعبد الرحمن البازعي (رحمهما الله)

أبويّ

المحتويات

اقتباسات

«إن اليهود بالفعل مخلوقون مما خلقت منه الآلهة. تراهم اليوم يداسون بالأقدام وغداً يُعبدون؛ وبينما يزحف بعضهم في أكثر طين التجارة قذارة، يسمو البعض الآخر إلى قمم الإنسانية... إن اليهود شعب الروح، وكلما عادوا إلى روحهم يصيرون عظماء ورائعين ويخزون الأنذال المهيمنين عليهم ويهزمونهم... ومثلما قادوا العالم يوماً في طرق التقدم الجديدة، فإن على العالم أن ينتظر المزيد من اكتشافاتهم».

الشاعر الألماني هاينريش هاينه (1797–1856)[1]

«وفي هذه اللحظة، وعلى الرغم مما لقيه من تحقير على مدى القرون، على مدى عشرات القرون، يمارس العقل اليهودي تأثيراً واسعاً على شؤون أوروبا. إنني لا أتحدث عن قوانينهم التي ما زلتم تطيعون، أو أدبهم الذي تشربته أذهانكم ولكن عن العقل العبري الحي».

الروائي ورئيس الوزراء البريطاني بنجامين دزرائيلي (1804–1881)[2]

«لأنني يهودي وجدت نفسي متحرراً من الكثير من التحيزات التي ضيقت على الآخرين وحدَّت من قدرتهم على استعمال عقولهم، وبوصفي يهودياً كنت مهيئاً للمعارضة وللعمل بدون موافقة الأكثرية المتضامنة».

عالم النفس النمساوي سيغموند فرويد (1856–1939)[3]

---

(1) من مذكرات هاينه *Heinrich Heine's Memoirs* ed. Gustav Karpeles; trans. Gilbert Cannan (London: William Heinmann, 1910) pp. 55-56

(2) من روايته كونغزبي E-Book (E-Gutenberg) ص228 .

(3) مقتبس في Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis* (New Haven: Yale UP, 1987) p. 137. [عن طريق كيفن مكدونالد «ثقافة النقد» ص 14].

«أقلية محتقرة إلى حد ما كان لديها الميل العاطفي القوي لإلحاق الهزيمة بقوى الظلام واللاعقلانية والخرافة التي أعاقت طريقها نحو الخلاص والتقدم».

عالم النفس الألماني/الأمريكي إريك فروم (1900-1980)

«قسم كبير من إنتاجي يتصل بشكل مباشر بالنازية ودور الثقافة والمجتمع الألماني في تدمير اليهودية في أوروبا».

الناقد الأمريكي جورج شتاينر (1929-)

«إن الكراهية التي ظلت تقصف هاينه بوصفه يهودياً ومثقفاً طوال حياته جعلته مرهف الوعي بالحد المزدوج للنزعة القومية التي جاءت إلى العالم كفكرة جمهورية عالمية ولكنها ما لبثت أن أصيبت بـ 'كل أنواع الانتفاخات والجروح'».[4]

الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (1929-)

(4) Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate* ed. and tr. By Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989) p. 82.

لكل هؤلاء ...

وراء كل كتاب ومؤلِّف حشد من «المؤلفين» المجهولين الذين يقبعون في مكان ما خلف الكلمات والصفحات والأغلفة لا يكاد يعرف أحد عن المهام التي قاموا بها. وليس تواريهم لنقص في الأهمية أو الشهرة بقدر ما هو أنهم حين قدموا الكثير لم يطلبوا شهرة أو شكراً مقابل ما قدموا. إنهم أولئك القريبون، أحباء وأصدقاء، أفراد عائلة وشركاء صداقة ممتدة أو زمالة بعيدة الجذور.

المؤكد هو أنه لولا جهود أولئك لما كان ممكناً لأي عمل أن يرى النور، بدءاً بتوفير الاحتياجات الأساسية وامتداداً إلى إشاعة أجواء الراحة والطمأنينة، وانتهاءً بكلمات التشجيع والملاحظات النقدية البناءة. فبذلك كله تتكامل الظروف المؤدية إلى الإنجاز إذ يوفرها أولئك الرائعون الذين لن أستطيع حصرهم في قائمة مهما حاولت.

غير أن أي قائمة من هذا النوع لا بد أن تبدأ حيث يكون البدء. فقبل كل أحد وكل شيء يكون شكر الله عز وجل على ما أنعم وما يعلو على الإحصاء: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها». وبعد شكر الله يكون شكر الأحبة القريبين، ففي المنزل كان هناك الأحبة الدائمون في السراء والضراء، الأحبة الحريصون على توفير الأجواء المعينة دائماً على العمل، ولا جدال في أن صاحب الفضل الأول في ذلك هو دائماً رفيق العمر. فإلى أم مشعل أوجه شكراً ممتداً امتداد السنوات التي عشنا وسنعيش ما قدر الله. ومنها يتصل الشكر إلى من نمتد من خلالهم، أبنائنا: ريما وعلياء ومشعل.

الأصدقاء والزملاء الذين أثروا هذا العمل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة كثيرون ويصعب حصرهم، لكن يأتي في طليعتهم بالتأكيد الصديق والزميل الدكتور عبد الوهاب المسيري، الذي ما كنت لولا فكره المتميز وصداقته الرائعة وحثه المتواصل لأنجز أشياء كثيرة منها هذا الكتاب. فإليه أوجه الشكر الجزيل. ومع المسيري يأتي أصدقاء وزملاء آخرون، منهم الدكتور ميجان الرويلي الذي طالما تحدثت معه في أمور تتصل بأطروحة

هذا الكتاب وأفدت من معرفته المميزة للثقافة الغربية والنظرية النقدية المعاصرة على وجه الخصوص. كما أن من أولئك الزميل الدكتور أحمد سليم غانم، عضو هيئة التدريس بقسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود الذي راجع النسخة الأخيرة وقدّم ملاحظات وتصويبات مهمّة، فله مني جزيل الشكر.

إلى جانب هؤلاء أود أن أوجه الشكر لمؤسسات ومكتبات كثيرة لم أكن لولا ذخائرها ولطف العاملين فيها لأصل إلى ما بحثت عنه من معرفة. تأتي في الطليعة بين تلك جامعة الملك سعود، جامعتي الأم، زملاء وطلاباً وإدارة ومكتبة، وأخص بالشكر العاملين في قسم الإعارة بمكتبة الأمير سلمان المركزية بالجامعة على لطفهم ومساعدتهم. كما تأتي مؤسسة الملك فيصل الخيرية التي أتاحت لي فرصة إلقاء محاضرة حول موضوع الكتاب، ثم مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية بأبو ظبي الذي أتاح لي فرصة مشابهة للحوار. كما أخص بالشكر الزملاء في قسم العلوم السياسية بجامعة الملك سعود الذين شرفوني بإتاحة الفرصة للتحدث إليهم حول أطروحتي الأساسية فأثروها بالنقاش. يضاف إليهم زملاء في جامعات وكليات أخرى، منهم طلاب وطالبات دراسات عليا كانوا خير عون لي في بعض ما كنت أبحث فيه.

إضافة إلى ذلك لا بد للشكر أن يمتد ليشمل مكتبات بحثية وجامعية عالمية مميزة منها: المكتبة البريطانية بلندن حيث جمعت معظم معرفة هذا الكتاب، ومكتبة جامعة كولورادو بمدينة بولدر بولاية كولورادو الأمريكية، وكذلك مكتبة جامعة كاليفورنيا - إرفاين الأمريكية اللتين كانتا أيضاً معيناً ثراً بالمعرفة طوال سنوات الاهتمام بالموضوع ودون أن يعلم القائمون عليها بأهمية ما قدموه لي، وأجد هذه فرصة للتعبير عن شكر أحد الرواد الكثر والمجهولين لتلك المكتبات.

لكل أولئك أعبر عن خالص تقديري وشكري، مؤكداً أن ما في هذا الكتاب من وجوه النقص ناتج عن تقصيري في الإفادة لا عن تقصيرهم في العطاء. والله من وراء القصد.

المؤلف

الرياض - 2006

مقدمة

قبل عدة سنوات كنت أعمل على دراسة حول علاقة نظريات النقد الأدبي الغربية بسياقها الحضاري لإثبات أطروحة تقول إن تلك النظريات منحازة أساساً لذلك السياق، وعثرت في أثناء البحث على مقابلة منشورة مع أحد أبرز النقاد الأمريكيين المعاصرين هو ج. هلس ملر سئل فيها عن علاقته بالمفكر الفرنسي جاك دريدا صاحب المنهج التقويضي (التفكيكي) المعروف وكانت إجابته أنه يلتقي مع دريدا في أن خلفيتيهما الثقافية متشابهتان. فالناقد الأمريكي، في إشارته إلى نفسه، ينتمي إلى سياق بروتستانتي بينما ينتمي دريدا إلى سياق يهودي، وأن السياقين يلتقيان في كونهما يعاديان «الأيقونات»، قاصداً بذلك أنهما يحاربان الرموز التي تتحول إلى ثوابت وبدهيات لا تناقش، كما يحدث للأيقونات التي يقدسها المسيحيون الكاثوليك غالباً.

لفتت انتباهي تلك المقارنة وأثبتّها في الدراسة، لكنني لم أعرها أهمية خاصة في حينها. استمر ذلك إلى أن طالعت دراسات أخرى ذكرتني بما كنت قد قرأت على لسان ملر. فكان من ذلك كتاب للناقد الإنجليزي كرستوفر نورس حول صلة الفيلسوف سبينوزا بنظريات النقد المعاصرة، وسبينوزا كما هو معروف من اليهود المارانيين الذين هاجروا إلى هولندا في القرن السادس عشر واشتهر في القرن السابع عشر وما تلاه بوصفه فيلسوفاً متمرداً على جماعته اليهودية وانتمائها الديني. ثم طالعت في الوقت نفسه تقريباً كتاباً لباحثة أمريكية حول السياق اليهودي لمجموعة من المفكرين والنقاد المشهورين في الثقافة الغربية منهم فرويد ودريدا وصفت فيه تلك المجموعة بأنها متمردة على سياقها من حيث أن الأفراد الذين تتألف منهم - حسب العبارة التي شكلت عنوان الكتاب - «قتلة موسى». بل كان من ذلك، وهو الأهم، نصوص لأولئك المفكرين أنفسهم يتحدثون فيها عن طبيعة انتمائهم اليهودي وأهميته لما توصلوا إليه، على نحو يؤكد ما ذهب إليه الناقد الأمريكي ملر.

براكم ذلك كله مع قراءات كثيرة أخرى على مدى سنوات تبلورت أثناءها أسئلة وتشكلت إجابات أفضت بدورها إلى أسئلة ومعلومات وإجابات أخرى حتى قادني ذلك كله إلى نتائج وقناعات تُشكل في مجموعها الخضم الذي أدى إلى تأليف هذا الكتاب. ولا أظنني إلا في جوهر عملية التأليف هذه إن قلت إنها كانت محاولة للعثور على إجابة لسؤالين مركزيين أظنهما في ذهن بعض من يطالع هذا الكتاب بعد أن شده العنوان.

الأول: هل هناك حقاً إسهام ثقافي، فكري أو إبداعي، يمكن وصفه بـ«اليهودي»؟

الثاني: إن كان هذا الإسهام موجوداً فما حجمه وما هي أهميته؟

قد يجيب عن هذين السؤالين عنوانا كتابين صدرا في عام واحد هو العام 2004. الكتابان يتناولان الحضور اليهودي في دولتين كانتا قطبي العالم المعاصر في أثناء القرن العشرين، وما زالت إحداهما متفردة بتلك القطبية منذ الأعوام الأخيرة من ذلك القرن وإلى يومنا هذا، أقصد الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية. الكتابان صدرا في الولايات المتحدة، حيث يصدر معظم ما يؤلف باللغة الإنجليزية اليوم، عنوان الأول: **اليهود والروح الأمريكية** لأندرو هاينز، أستاذ التاريخ الأمريكي والدراسات العبرية في جامعة سان فرانسيسكو؛ والثاني بعنوان: **القرن اليهودي** ليوري سليزكاين، وهو أستاذ تاريخ في جامعة كاليفورنيا (بيركلي).[1] وعنوانا الكتابين كافيان في تقديري للدلالة على محتواهما، فالأول يتحدث عن التأثير المكثف للجماعات اليهودية التي هاجرت إلى الولايات المتحدة وحجم اندماجها في الحياة والثقافة الأمريكية، بينما

(1) الكتابان باللغة الإنجليزية هما: Andrew R. Heinze, *Jews and the American Soul: Human Nature in the Twentieth Century* (Princeton and Oxford: Princeton UP, 2004)؛ Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton and Oxford: Princeton UP, 2004). ومما يلفت النظر جملة توافقات، أولها أن المؤلفين ينتميان إلى خلفية يهودية، وثانيها أن كليهما يدرسان التاريخ في جامعتين أمريكيتين متجاورتين، في كاليفورنيا، وثالثها أن الكتابين صادران عن دار نشر واحدة هي جامعة برنستون في ولاية نيو جيرسي، ورابعها، وأذكره للطرافة فقط، أن عدد صفحات الكتابين متماثل، 438 صفحة بالضبط. ولست أدري ماذا أستنتج من هذه التوافقات جميعاً، ما عدا الأولين، فالانتماء اليهودي مهم لتفسير درجة الاهتمام بالموضوع، في حين يشير انخراطهما في تدريس التاريخ إلى الحضور المهيمن للأكاديميين اليهود في تخصصات حساسة مثل التاريخ، علماً بأن اليهود يمثلون نسبة عالية جداً بين أساتذة الجامعات الأمريكية المشهورين في التخصصات كافة، نسبة تبلغ السبعين بالمائة في بعض الإحصاءات. أما صدور الكتابين عن دار نشر مشهورة مثل برنستون فدليل على أهمية الموضوع ورواجه.

يتحدث الثاني عن تدفق الهجرات اليهودية من الاتحاد السوفيتي وتأثيرها على العالم الغربي بشكل خاص، وإلى الحد الذي يجعل المؤلف يبدأ بالعبارة المثيرة: «العصر الحديث عصر يهودي، والقرن العشرون، بالتحديد، قرن يهودي».

ومع ذلك فلهذه المسألة وجوه لا ينبغي إغفالها، منها ما يتصل بسؤال أكثر أساسية وأهمية في تصوري هو المتصل بالعلاقة بين النشاط أو الإسهام الفكري والإبداعي، من ناحية والانتماء اليهودي من ناحية أخرى، أو بصياغة أخرى:

ما الذي يبرر وصف الإنتاج الفكري والعلمي لأشخاص مثل فرويد أو دريدا باليهودية طالما هم جزء من السياق الحضاري الغربي؟

هذا السؤال يتصل بمسألة الهوية اليهودية التي يعالجها الفصل الثالث من الكتاب، وما أطرحه هنا هو تلخيص لنقاط أساسية ينطوي عليها ذلك الفصل. ولعل من الطبيعي أن يكون هذا السؤال في ذهن القارئ، أو بعض القراء، بوصف الإجابة عليه تؤصل لمشروعية البحث الذي يتضمنه هذا الكتاب، أي أنها هي التي تمنح الكتاب مشروعية وجوده. وفي حقيقة الأمر أن السؤال أكثر جوهرية وعمومية من أن يكون محصوراً بمسألة البحث في قضايا ثقافية تتصل باليهود وحدهم. فهل يجوز، مثلاً، أن نطلق صفة العروبة أو الإسلام أو الأوروبية أو غير ذلك من الصفات الإثنية أو الثقافية أو الجغرافية على فكر أو إبداع ما؟ فنحن لا نتردد مثلاً في الحديث عن الفكر الأوروبي والفلسفة اليونانية والثقافة الإسلامية والأدب العربي، وهكذا. وقد يقول قائل إن الربط هنا ليس المقصود به منح هوية جوهرية لذلك الفكر أو تلك الثقافة بقدر ما أنه تحديد لمصدر أو هوية الجهة الإنسانية والجغرافية التي أصدرت أو أنتجت، لكن الفكر أو الثقافة أو الأدب يظل إنسانياً أو عالمياً لا تحده انتماءات عرقية أو جغرافية.

غير أن حقيقة الأمر هي أن الانتماء المقصود في نسبة الثقافة أو الفكر إلى تشكيل حضاري أو موقع جغرافي هو الانتماء الجوهري، أو الأساسي، الانتماء الذي تعضده وتبرره قسمات الفكر والثقافة والإبداع ويستمد مشروعيته من الهوية الإنسانية نفسها. فمهما قلنا عن نسبية الهوية، أو كونها غير خالصة الانتماء إلى مكان أو ثقافة واحدة، أي مهما تحدثنا عن انزلاق الهوية وعدم ثباتها، ومهما تحدثنا عن تداخل الثقافات، فإننا في نهاية المطاف لا نستطيع أن نتخيل الغياب التام للمرجعيات بغض النظر عن نوعها. قد نشكك في المرجعية العرقية أو نرفضها تماماً، لكننا لا نستطيع نفي أو حتى التشكيك في

المرجعية الثقافية أو الحضارية، المرجعية التي تجعل الأوروبي أوروبياً والعربي عربياً والهندي هندياً، المرجعية التي تجعل أفلاطون وفكره يرجعان إلى اليونان وليس إلى العالم العربي أو الصين، وتجعل ابن رشد أو نجيب محفوظ ينتميان إلى العروبة والإسلام على نحو ما، أو إلى شمال إفريقيا ومصر، على التوالي، وعلى نحو ما أيضاً، وليس إلى مرجعية أوروبية أو يابانية. ذلك هو حال الهوية الإنسانية والفكر أو الإنتاج الثقافي مهما كان نوعه الصادر عنها.

قد يكون هذا كله بالنسبة لبعض القراء نوعاً من الخوض في البدهيات أو إعادة اختراع للعجلة، كما سبق لي أن ذكرت في موضع آخر.[2] لكن هناك أيضاً من لا يرى ذلك، ويعتبر العلوم والمعارف والنظريات تراثاً عالمياً يمكن أن ينتج في أي مكان ودون ارتباط جوهري بجماعة بعينها أو مجتمع بعينه. يقول أحد ممثلي وجهة النظر تلك إننا

> لا نسمع بين المختصين في العلوم البحتة أو العلوم الإنسانية والاجتماعية ومنهم نقاد الأدب في كل أنحاء العالم الذي تحول إلى قرية كونية بالفعل، من يتحدث عن نظرية من نظريات العلوم البحتة، أو عن نظريات العلوم الإنسانية الاجتماعية، تنتسب إلى هذا القطر أو ذاك من أقطار القرية الكونية إلا على سبيل نسبة الإنجاز النظري أو التنظير الشارح إلى محله، بعيداً عن الخلط بين العلم والقومية أو العلم والإيديولوجيا . . .[3]

فإذا كان الناقد الأمريكي ج. هلس ملر، مثلاً، يرى أن «النظرية، في حقيقة الأمر، تنمو في مكان وزمان وثقافة ولغة محددة»، وأنها «تظل مربوطة إلى ذلك المكان واللغة»،[4] فإن الناقد العربي المشار إليه يرى العكس تماماً، لأننا، كما يقول، «لن نجد ناقداً أدبياً أو باحثاً فرنسياً أو إنكليزياً أو أميركياً أو يابانياً في دوائر العلوم الإنسانية والاجتماعية،

---

(2) في كتاب استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004).

(3) جابر عصفور: «تسمية النظرية»، جريدة «الحياة» (الإثنين 4 مايو، 1998، ع 12844) ص 13.

(4) يقول ملر: "Though theory might seem to be as impersonal and universal as any technological innovation, in fact it grows from one particular place, time, culture, and language. It remains tied to that place and language." See: J. Hillis Miller, "Border Crossing, Translating Theory: Ruth," *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between* ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser (Stanford: Stanford UP, 1996) p. 210.

يستحق صفة الناقد الأدبي أو الباحث العلمي لا الأيديولوجي، يطرح على نفسه السؤال عن وجود أو عدم وجود 'نظرية' فرنسية أو إنجليزية أو أميركية أو يابانية». فذلك نوع من «الأسئلة الأيديولوجية التي تنتهي إلى تزييف العلم».

ما يقوله الناقد العربي يمثل رؤية تنويرية تقليدية ترسخت في الثقافة العربية منذ بشر بها رسل التنوير الفرنسي وعلى رأسهم طه حسين وقبله لطفي السيد ولم يستطع أصحابها مراجعتها لخوفهم، على ما يبدو، من تزعزع العقلانية الكونية التي بشر بها التنوير وما قد يؤدي إليه ذلك من عودة الميتافيزيقا أو الغيبيات والتشكيك في دور الآخر الأوروبي وأهمية التفاعل معه، مع أن الفكر الغربي قد راجع هذه المقولات منذ زمن بعيد نسبياً، كما في أطروحات مدرسة فرانكفورت ثم المفكر الأمريكي توماس كون وغيرهم كثير.

ما انتهى إليه أولئك المفكرون الأوروبيون، لاسيما أعضاء مدرسة فرانكفورت وبالتحديد هوركهايمر وأدورنو، يثير مسألة هي غاية في الخطورة، مسألة تتصل بعلاقة الفكر بالسياق الحضاري والظروف التاريخية التي أنتجته، ما من شأنه إثارة السؤال حول دعوى الكونية والشمولية في أطروحات الفلسفة والعلم وارتباطها بسياقات محددة وبمقاصد أيديولوجية من ذلك النوع الذي يشير إليه الناقد العربي. فالأيديولوجيا في نظر أصحاب مدرسة فرانكفورت ليست في عملية الربط التي يقوم بها الباحث أو المفكر ما بين العلم أو الفلسفة، من جهة، والمكان والسياق الحضاري والظروف التاريخية، من جهة أخرى؛ ليست في تقويض الادعاء الشمولي في نظريات العلم وأطروحات الفلسفة، وإنما في ما يكتشفه الباحث أو المفكر حين يدقق في ملابسات التشكل وظروف النشأة التي تعتور بعض الأطروحات كتلك التي ارتبطت بالتنوير الأوروبي وتنامت معه لتنتج ثقافة شمولية أدت، حسب أصحاب تلك المدرسة، إلى كوارث القرن العشرين.

ما يهمني هنا هو أن مدرسة فرانكفورت حين توقفت أمام المسألة المطروحة وأكدت تحيز العلم والفكر، مثلما جاء توماس كون فيما بعد، ليقوم بربط مشابه في نظرية «الإبدالات» paradigms (في كتابه الشهير **بنية الثورات العلمية**)، ومثلما جاء نقاد مثل إدوارد سعيد وج هللس ملر ليربطوا بدورهم النظريات بتحولات المكان والثقافة،(5) أن هذا كله يثير أسئلة مهمة حول علاقة الثقافة بالفكر وذلك من زاوية بدت لي لصيقة بتلك الأطروحات المهمة: وأول تلك الأسئلة، أو لعله سؤالها المركزي، هو حول

---

(5) يشير ملر في بداية مقالاته المقتبسة أعلاه إلى مقالة معروفة لإدوارد سعيد بعنوان «انتقال النظرية» ضمن كتابه **العالم، النص، الناقد**: *The World, the Text, and the Critic* (London and Boston: Faber and Faber, 1983).

علاقة الفكر بالجوانب الإثنية، علاقة الإنتاج الثقافي إجمالاً بالأبعاد الإثنية والمتصلة بالأقليات أو الأقلوية. كيف يتأثر الطرح الفكري بالخلفية الإثنية للمفكر أو الباحث إذا كان ذلك الباحث أو المفكر ينتمي إلى أقلية إثنية في تشكيل اجتماعي أو ثقافي ما؟ وحين أقول «الإثنية» فإن المقصود شيء غير «العرقية»، فالبعد الإثني في التداول المعاصر ليس محصوراً في الانتماء العرقي كما شاع في القرن التاسع عشر في أوروبا، مثلاً، وإنما هو شيء مغاير إلى حد كبير. وبما أن المفهوم سيتكرر في ثنايا هذا الكتاب، فإن من الضروري أن أوضحه تفادياً للبس وإيضاحاً للمقصود. يقول معجم «أميريكان هيريتج ديكشناري» *American Heritage Dictionary* في تعريف الإثنية إنها: «تتعلق بفئة اجتماعية واقعة ضمن تشكيل ثقافي واجتماعي تدّعي أو تُمنح وضعاً خاصاً تأسيساً على سمات معقدة ومتنوعة غالباً تشتمل على خصائص دينية ولغوية وعرقية أو جسدية». فالسمات الإثنية سمات ثقافية واجتماعية في المقام الأول، والتعريف واضح في إبراز تلك السمات على حساب السمات التقليدية المتصلة بالعرق والصفات الجسدية. هكذا تفهم الإثنية وهكذا أوظفها في الإشارة إلى صفة اليهودية كما ترد في ثنايا الكتاب. فوصف كاتب أو مفكر باليهودية لا يحيل حصراً على صفة دينية أو عرقية، وإنما على صفة الإثنية تلك بما تشمله من خصائص متعددة.(6)

في تلك الصفة أو الدلالة الإثنية نجد الكثير مما يساعدنا على فهم ما أسميته «المكون اليهودي في الحضارة الغربية». فالحضور اليهودي في تاريخ هذه الحضارة حضور واسع وعميق وشديد التأثير وسيأتي التفصيل فيه. لكن للتعرف عليه نحتاج إلى أدوات مفاهيمية يأتي في طليعتها مفهوم الإثنية المشار إليه. فصفة اليهودية ليست هنا صفة دينية أو عرقية، كما يشيع لدى الكثيرين ممن يجدون من الصعب فهم ما أشير إليه بالمكون اليهودي. فاليهود في الغرب بشكل خاص، وكما يرى الكثيرون، لم يعد لهم حضور مميز، لاسيما المثقفين والمفكرين منهم. وهذا كلام صحيح لو كان معيار تحديد الانتماء إلى اليهودية، أو كان المقصود باليهودية، الدين اليهودي أو كيان عرقي يمكن أن يوصف بالعرق اليهودي. فمع أن الدين اليهودي ما زال موجوداً ومؤثراً، ومع أن ثمة سمات فسيولوجية تساعد على تحديد بعض اليهود في مجتمعات محددة ومعزولة (عينا

---

(6) تطور البحث في السنوات الأخيرة في مجال «الإثنية» Ethnicity فصدرت دراسات عديدة منها:
Steve Fenton, *Ethnicity* (Cambridge: Polity Press, 2003);
Lola Romanucci - Ross and George DeVos, eds., *Ethnic Identity: Creation, conflict, and Accomodation* (Walnut Creek, California: Alta Mira Press, 1995; 3rd ed.).

كافكا السوداوان وشعره الفاحم، وسمرة جاك دريدا التي ظلت تذكر بمجيئه من الجزائر، مثلاً)، فإن الأغلب الأعم هو أن من نطلق عليهم «يهوداً» من المثقفين والمفكرين والمبدعين لم يعودوا يتحددون بناء على أي من تلك المعايير. فالناظر إلى ماركس أو فرويد لن يجد أمامه سوى رجل أوروبي الانتماء، فكراً وملامحاً. ومثل ذلك يصدق على مئات المفكرين والروائيين والشعراء والفنانين والعلماء: ماكس فيبر، بنجامين دزرائيلي، كارل بوبر، تيودور أدورنو، وودي ألن، باربرا سترايساند، ألن غنزبرغ، وقس عليهم المئات أو الآلاف من المشاهير.[7]

إذاً كيف نحدد يهودية هؤلاء؟ الإثنية هي المتكأ هنا، لكن الإثنية، بما هي انتماء اجتماعي ثقافي تتسم به أقلية، ليست بنفس القدر من الحضور والتأثير، فعوامل الانتماء الثقافي والاجتماعي من طبيعتها التفاوت والتلون. هناك من تظهر عليه بوضوح وهناك من تقل عنده إلى درجة التواري. يقول التعريف المعجمي إن الإثنية صفة لفئة تدعي أو تكتسب حقوقاً خاصة بناء على سمات محددة، وفي هذا التعريف نجد ما يشير إلى أعداد كبيرة من اليهود الذين عاشوا بين ظهراني المجتمعات المسيحية الأوروبية منذ العصور الوسطى. في الفصل المتصل بتاريخ أولئك سنتعرف على تطور ذلك الحضور وخصائصه وما اعتوره من مشكلات وتحديات. لكننا سنقف أيضاً على المحددات التي وضعت اليهود جانباً، أو عزلتهم في «غيتوات» أو أحياء معزولة عن التجمعات السكانية المسيحية. ومن هنا فإن مفهوم الإثنية ليس الأنسب للتعرف على تلك الجماعات لأنها معزولة أصلاً ولم تدع حقوقاً، بل كانت على العكس تصارع من أجل البقاء. مفهوم الإثنية يصدق إلى حد أكبر بكثير على اليهود في فترة ما بعد الخلاص، أو ما بعد تلاشي الغيتوات ثم زوالها التام بعد فترة من الوقت. في فترة الخلاص تلك تلاشت أهمية البعد العرقي وذاب كثير من اليهود في المجتمعات المحيطة، مثلما توارى الكثير من الأنماط الثقافية والعادات الاجتماعية والمهن وأشكال الممارسة الاقتصادية التي هيمنت في أثناء العزلة. غير أن ذلك لم يؤد إلى الذوبان التام لليهود في المجتمعات الغربية بل ظل الحضور اليهودي قائماً ومؤثراً وإن بأشكال مختلفة. يقول جاكوب كاتز، وهو من أبرز

(7) صدر عام 2004 كتاب باللغة الإنجليزية بعنوان «أنا يهودي» *I Am Jewish* (Woodstock, Vt.: Jewish Lights Pub., 2004). تحدث فيه حوالي مائة وخمسون شخصية من اليهود الغربيين وممن ينتمون إلى تخصصات وميادين مختلفة ليؤكدوا هويتهم اليهودية كما عرفوها، ويلاحظ أنهم يستخدمون كلمة «يهودي» Jewish بدلاً من «يهودي» Jew التي شاعت طوال التاريخ، ولهذا أسباب يتعرض لها الفصل المتصل بالهوية في هذا الكتاب.

مؤرخي اليهود في أوروبا في القرن العشرين، إن الخروج من الغيتوات لم يؤد إلى ذوبان اليهود. فأثناء المائة عام التي تلت الخروج من الغيتوات في أوروبا، أي الفترة من بداية النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتى بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم تكن «نتيجة التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية هي ذوبان المجتمع اليهودي وإنما تحوله الكامل».[8] ذلك التحول، كما يقول المؤرخ نفسه في مكان آخر، لم يكن امتصاصاً حقيقياً من قبل المجتمع الألماني، وإنما شكّل جماعة ثانوية subgroup ضمن إحدى طبقات ذلك المجتمع هي الطبقة الوسطى.[9]

كلام كاتز يصدق في المقام الأول على اليهود بوصفهم جماعات أو مجموعات ضمن مجتمعات أكبر، أي أنه يعبر عن نظرة سوسيولوجية عامة. وهو بالتأكيد يساعد على الكثير مما يتحدث عنه هذا الكتاب، لكنه ليس كافياً لتحليل وفهم الإسهام الثقافي لبعض أفراد تلك الجماعات، لاسيما أولئك الذين عزلوا أنفسهم على نحو ما عن جماعاتهم بل ربما اتخذوا مواقف نقدية تجاه جماعاتهم ما أدى إلى وصفهم بالعبارة الشائعة «كارهو الذات»، والأمثلة كثيرة وتمتد من سبينوزا في القرن السابع عشر حتى ماركس في التاسع عشر إلى أن نصل روائياً أمريكياً مثل فيليب روث في نهاية القرن العشرين. هؤلاء، وغيرهم، كيف يمكن تحديد يهوديتهم؟ هنا يمكن الاستعانة بمفهوم الإثنية، لكن دلالاته الاجتماعية الواسعة لا تكفي لفهم التركيبة المعقدة لمفكرين وكتاب كبار في علاقاتهم بالمحيط الاجتماعي والثقافي. فإلى جانب البعد الإثني، أو الموروث الثقافي والاجتماعي الذي تلقاه هؤلاء، مثلهم في ذلك مثل غيرهم، وما يمكن استقراؤه من ذلك البعد المؤثر بطبيعة الحال، هناك الأعمال التي تركها أولئك وهناك ما يقولونه عن أنفسهم، بالإضافة إلى ما يقوله عنهم من عرفوهم سواء على المستوى الشخصي أو على مستوى التحليل والدراسة. من مصادر كهذه يمكن استقراء السمات اليهودية لدى أولئك الأفراد الذين تشكل من أعمالهم ما أطلقت عليه «المكون اليهودي».

في الفصلين المتصلين بإشكاليات الهوية والسمات الفكرية للمكون اليهودي، يُبرز الكتاب المسائل الرئيسة المتصلة بالموضوعين اللذين يمكن اعتبارهما العمود الفقري

(8) Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1973) p. 2.

(9) Katz, "German Culture and the Jews," *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War* eds. Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg (Hanover and London: Clark University, 1985) p. 85.

للدراسة. فقد كتب الفصلان وفي الذهن اعتراضات كثيرة على أطروحته الأساسية تبينت لي من مناقشة بعض جوانبها مع بعض من أعرف كما من خلال تقديمها إلى عدد من المهتمين في محاضرة عامة ألقيت مرتين[10] وصدرت فيما بعد بعنوان يكاد يكون مرادفاً لعنوان هذا الكتاب: «المكون اليهودي في الثقافة المعاصرة»، وكنت أقصد إلى اختبار ردود الفعل والإفادة في الوقت نفسه من تلك الردود. وإن كان من اختصار لتلك الردود فإنها تقع في الغالب في أحد نوعين: نوع متشكك في مصداقية الأطروحة من حيث أن الانتماء اليهودي ليست له أهمية تذكر في فهم أعمال مفكرين ومبدعين وعلماء تجاوزوا خلفياتهم العرقية والدينية، وأن العلم والفكر ليست لهما هوية، أي كما قال الناقد العربي المشار إليه في بداية هذه المقدمة. وأذكر في هذا السياق أن بعض المثقفين العرب اعترضوا علي حين وصفت سبينوزا باليهودي، على أساس أن ذلك نوع من التهجم على فيلسوف تجاوز انتماءه إلى اليهود أصلاً، كما لو كنت أحاول التقليل من شأنه حين وصفته باليهودية، ودون أن يطلع أولئك كما يبدو على أحد الكتب الخمسة التي صدرت باللغة الإنجليزية وحدها منذ 2001 وكلها يربط سبينوزا بخلفيته اليهودية (وقد أشرت إلى دراسات كثيرة تقوم بذلك الربط في الفصل المتعلق بسبينوزا).

أما ردة الفعل الثانية فكانت نقيض ذلك تماماً. فقد شعر البعض أنني أقدم صورة شديدة التسامح تجاه اليهود بالدعوة إلى عدم إيلاء البعد الإثني أهمية، مع أن المفكرين والعلماء الذين تحدثت عنهم، مثل فرويد وماركس، يظلون في نظر أولئك يهوداً، أي أعداء، وأن من الضروري أن نتنبه لذلك في التعامل مع أفكارهم على أساس أن يهوديتهم تكمن وراء توجهاتهم التي يراها أولئك مرفوضة. كان التناقض واضحاً بين التوجهين وكان علي أن أحدد موقفي بوضوح أكثر.

في هذا الكتاب الذي اقتضى العمل عليه عدة سنوات أحاول أن أجعل موقفي أكثر وضوحاً من خلال التفاصيل التي يعج بها، كما من خلال المحاجة التي تتكئ على تلك التفاصيل وأحاول من خلالها أن أبين أهمية هذا الموضوع. وأود في هذا السياق توضيح أن اهتمامي بالموضوع بصورته العامة يسبق بكثير عملي على الورقة التي أشرت إليها في مطلع هذه المقدمة. وإن كان من بداية حقيقية فلعلها تعود إلى رسالتي للدكتوراه التي أنجزتها عام 1983 في جامعة بردو الأمريكية حيث شغلت بالاستشراق الأدبي بوصفه

(10) في مركز الملك فيصل بالرياض ومركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية بأبوظبي بالإمارات العربية المتحدة عام 2001.

ظاهرة تمخضت عن تحيزات ثقافية غربية تجاه العرب والمسلمين عموماً. فمن خلال العمل على التحيز الثقافي كما يتشكل في الصور النمطية وما فيها من إسقاط وتشويه شعرت بما وقع من ظلم على الشعوب الإسلامية وديانتها وثقافتها وسعيت من منطلق الانتصار الضمني - الذي قد يبرره الانتماء الشخصي - لتلك الشعوب إلى تبيين الخلل في ما وصفته بالخطاب الاستشراقي الغربي مستعيناً بإدوارد سعيد وميشيل فوكو في بناء موقفي البحثي والثقافي تجاه الظاهرة المدروسة. وأحسب الآن، بعد مرور ما يقارب الربع قرن على تلك الأطروحة، أنني حين شغلت بها كنت أقدم مثالاً للكيفية التي يتحول فيها الانتماء الثقافي والاجتماعي في حالة باحث مثلي إلى قوة دافعة وراء اختيارات بحثية وفكرية ينظر إليها البعض من خلال مفاهيم مثل الموضوعية والحيادية، مفاهيم لم يعد الفكر المعاصر يراها صحيحة أو مفيدة، بل يُنظر إليها في الأغلب الأعم بوصفها من مخلفات التنوير الأوروبي. فالإنسان متحيز بطبعه سواء إلى ذاته أو إلى ذوات أكبر منه، ذوات تمتد من عائلته إلى فئته الاجتماعية إلى ثقافته ككل، في تدرج متفاوت الأهمية والقيمة.

القناعة بوجود التحيز في الخطاب الثقافي لم تتوقف عن مشاغلتي ذهنياً، بل ظلت تحركني باتجاهات مختلفة لكنها تدور في سياق العلاقة بين الشرق والغرب، بين الحضارة الغربية وغيرها من التشكيلات الحضارية. وكانت تلك العلاقة العبر حضارية هي المسار الرئيس لما تأملت فيه وسعيت إلى إنجازه. ولولا أنني لست هنا بصدد كتابة سيرة ذاتية لتوسعت في تفصيل ما أشير إليه، لكنني أكتفي بالقول إن الاهتمام بالتحيز كان بالتأكيد وراء انشغالي بالحضور اليهودي في الحضارة الغربية. ولم يكن الهدف، بالتأكيد أيضاً، في هذه الحالة الانتصار لليهود، كما انتصرت للمسلمين حين تعرفت على حضورهم في ثقافة الغرب. الهدف جاء في نفس السياق الذي كنت أعمل عليه في أطروحتي، كما في أوراق بحثية ومقالات نشرت بعدها: كان الهدف هو الوصول إلى فهم أفضل لتركيبة الحضارة الغربية، بوصفها الحضارة المعاصرة، أو التشكيل الحضاري الرئيس والمهيمن على معظم التشكيلات الكامنة في الثقافات الأخرى.(*) فسواء كان

(*) من هنا جاء اختياري للحضارة، بدلاً من الثقافة، الغربية في العنوان. فالحضارة تظل الإطار الأوسع للمكون اليهودي باتساعه وعمق حضوره، فضلاً عن أن من الصعب بغير قليل من التجوز أن نتحدث عن «ثقافة» غربية؛ فالغرب ميدان لتشكيلة واسعة من الثقافات التي تلتقي في مشتركات كثيرة لكن التمييز بينها ضروري. يضاف إلى ذلك أن حضور اليهود في الحضارة الغربية يعني أن تأثيرهم الفكري ليس مقتصراً على الغرب وإنما على كل مكان وصلت إليه تلك الحضارة في عالمنا المعاصر.

المعنيين هم اليهود أم العرب أم غيرهم، فإن دراسة حضورهم في سياق حضاري آخر لا يؤدي إلى فهمهم فحسب وإنما أيضاً فهم التشكيل الحضاري الذي نشطوا أو عملوا فيه. هذا مع أن دراسة الصور النمطية لثقافة ما في ثقافة أو حضارة أخرى يختلف عن دراسة الإسهام الذي تقدمه ثقافة لثقافة أخرى. في حالة الاستشراق لم أكن معنياً بالإسهام العربي الإسلامي بقدر ما كنت معنياً بالآداب الغربية إذ تعكس مواقفها وتصوراتها للعرب والمسلمين. بينما في الحالة الأخرى يكون الاهتمام بالعناصر الأخرى المضافة إلى الثقافة أو الحضارة الغربية، أي بما يمكن أن نطلق عليه «المكون العربي/ الإسلامي في الحضارة الغربية». وهذا هو ما عمل عليه غير باحث من الباحثين الغربيين وغير الغربيين، لاسيما المستشرقين الغربيين وهم كثيرون. هذا مع العلم بأن الاهتمامين يتداخلان في نهاية المطاف. فلكي أدرس الصور النمطية الاستشراقية كان من المهم التعرف على تاريخ الحضور العربي الإسلامي في الغرب وهو ما يتضمن الإسهام الحضاري، كما توضحه دراسات الغربيين أنفسهم، ومن أبرزها كتاب لدوروثي ميتلتزكي، وهي باحثة يهودية الأصل بالمناسبة، عنوانه **المادة العربية في إنجلترا العصور الوسطى** (1977). (11)

من المعلومات المهمة التي تشير إليها ميتلتزكي بشكل بارز تلك المتعلقة بالدور التاريخي الذي لعبه اليهود في توصيل الثقافة العربية الإسلامية إلى الغرب، كما في كتاب لقس يهودي متنصر اسمه بيتروس، أو بطرس، ألفونسي عنوانه **ديسبلينا كليريكاليس** يعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي. ولأن ذلك الكتاب كان رائداً في توصيل الثقافة العربية الإسلامية إلى الغرب بما تضمنه من حكايات وأمثال عربية، فإن كون مؤلفه يهودياً مهم في تبيان الدور الذي لعبه اليهود كوسطاء في تاريخ التطور الحضاري للغرب. بيد أنه ما لبث أن اتضح لي أن حضور اليهود في الحضارة الغربية يتجاوز العصور الوسطى ليظلل الغرب بأكمله منذ البداية. فالتكوين الثقافي الديني للغرب متصل باليهود على نحو يوازي، إن لم يفق، اتصاله بأية عناصر أو مكونات أخرى. فمن اليهود في نهاية المطاف جاءت التوراة والإنجيل أي جاءت المسيحية، أي أن اليهود يقعون في

---

(11) Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven and London: Yale UP, 1977). تضاف إلى ذلك طبعاً دراسات يصعب حصرها مثل تلك التي أنجزتها المستشرقات الألمانيات: سيغريد هونكي وكاتارينا مومزن وآنا ماري شيميل، والأمريكية ماريا روز مينوكال. ومما يثير الانتباه بخصوص ميتلتزكي أنها كانت متحمسة للصهيونية ولعبت دوراً في تأسيس إسرائيل إلى جانب آبا إيبان وغولدا مائير.

صلب التكوين الحضاري الغربي. فما يعرفه المسيحيون الغربيون بـ«البايبل» هو كتاب يجمع بين دفتيه التوراة والإنجيل، أو ما سمي في الغرب المسيحي بالعهدين القديم والجديد في التحام لا يمل كثير من المفكرين والمؤرخين والكتاب الغربيين سواء من اليهود أو من ذوي الأصل اليهودي من تذكير قرائهم به، على النحو الذي توضحه بعض فصول هذا الكتاب.

للمكون اليهودي في الحضارة الغربية إذاً بعداه الديني والدنيوي، ولكنه في الحالين ممتد وعميق التأثير. وإذا كان التاريخ الغربي، الأوروبي تحديداً، شاهداً على أن ذلك المكون قد جوبه طوال تاريخه بالكثيرمن الكراهية والرفض، إذا كان اليهود قد اتهموا بكل شرور الأرض وتعرضوا لصنوف العزل والتشريد والتعذيب، فإن المسيحية لم تستطع أبداً أن تنكر حضورهم الأساسي في التكوين الديني لأوروبا. وحين دخل اليهود بكل قوة إلى الثقافات الأوروبية في مرحلة ما بعد التنوير، أي بعد خلاصهم، فقد كان الشعور العام لدى مثقفي أوروبا هو الترحيب بهم أو الإعجاب بما قدموا على النحو الذي نلمس من الموقف تجاه فلاسفة يهود مثل: سبينوزا ومندلسون، ثم مبدعين من أمثال الشاعر هاينه والروائي دزرائيلي، ممن يتناولهم هذا الكتاب ببعض التفصيل. أما في العصر الحديث فإن الحضور اليهودي، على الرغم من تواري الكثير من سماته، ظل محورياً وبالغ التأثير سواء كان المؤثر كارل ماركس أو سيغموند فرويد أو كان كافكا أو مارسيل بروست. وممن اختصروا ذلك الشعور العام بالترحيب والإعجاب نيتشه، وهل هناك من هو أكثر تأثيراً وتمثيلاً للحضارة الغربية من نيتشه؟:

> إننا ندين لجهودهم [أي اليهود] بما لا يقل عن أنهم جعلوا من الممكن أن يتتصر في نهاية الأمر تفسير للعالم أكثر طبيعية، وأكثر عقلانية، وبالتأكيد أقل أسطورية، وأن يستمر الرابط الثقافي الذي يصلنا الآن بالتنوير اليوناني - الروماني دون انقطاع. إذا كانت المسيحية قد فعلت كل ما بوسعها لتشريق الغرب، فإن اليهودية قد ساعدت على تغريبه مرة تلو الأخرى...(12)

هنا يضع نيتشه يده على التأثير المباشر والأقوى للمكون اليهودي في العصر الحديث: زيادة معدل العلمنة في الحضارة الغربية ومقاومة التأثير الديني/الغيبي الذي ظل كامناً في المسيحية. ولكنه بالإضافة إلى ذلك يلاحظ تظافر المكون اليهودي بالمكون الرئيس الآخر للحضارة الغربية، المكون اليوناني/الروماني. فاليهود لم يأتوا بالتنوير لكنهم

(12) Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* (New York: The Viking Press, 1954) p. 63.

ساعدوا على انتشاره حين تظافرت جهودهم بجهود غيرهم في أوروبا في المسعى أو التوجه العلماني المتزايد للحضارة الغربية.

إن الوقوف على معالم المكون اليهودي في هذا الكتاب ليس الأول من نوعه، فقبل هذا الكتاب، بل قبل أن أفكر بالموضوع كانت هناك عقول كثيرة عملت على استجلاء مكامنه وسماته وآثاره العميقة والمختلفة. كان هناك بالطبع المؤرخون الغربيون بكافة أصنافهم وتوجهاتهم وفترات عملهم. وكان هناك علماء اجتماع ونفس ونقاد أدب، إلى غير ذلك. وكان بين ذلك عدد كبير من اليهود أو من ذوي الأصل اليهودي. وكان لبعض أولئك، أو من استطعت الوصول إلى عمله، دور مهم في تطوير رؤيتي للموضوع. غير أنني لم أجد بين كل أولئك من توفر على ذلك المكون على النحو الذي فعلت، أي أنني لم أعثر على كتاب واحد يحاول جمع كل من وما جمعت تحت مظلة واحدة، فضلاً عن أن يقرأه على نحو مقارب لقراءتي. واختلاف الكتاب يأتي من هنا، في أنه يسعى إلى تقديم رؤية شمولية إلى المكون اليهودي، لكن مع السعي إلى عدم الوقوع في الاختزال الذي تؤدي إليه الرؤية الشمولية غالباً، أي اختصار التفاصيل والاختلافات تحت مظلة واحدة. فمفهوم «مكون» كما أستعمله يشير إلى عدد من الصفات أو السمات التي تشكل كلاً على قدرٍ عالٍ من التجانس، وهذه بدورها تشكل عنصراً أساسياً أو تكوينياً في تاريخ الحضارة الغربية. لكن القول بوجود ذلك المكون لا يعني القول بأن كل من انتمى إلى اليهودية من الناحية الإثنية يدخل في تركيبة ذلك المكون؛ فمن بين الأعداد الكبيرة من اليهود بالمعنى المشار إليه من ليسوا جزءاً مما أسميه المكون اليهودي. هناك علماء في مختلف فروع المعرفة وأطباء وفنانون تشكيليون وموسيقيون وأدباء وحرفيون مختلفون وغير ذلك ممن لم أجد في أعمالهم ما يبرر إدراجهم ضمن الدراسة، فضلاً عن أن أدعي الإحاطة بكل أولئك ممن عرفت أسماءهم واستحالت دراستهم جميعاً. فعالم مثل آينشتاين وطبيب مثل يوناس سالك (مكتشف لقاح شلل الأطفال)، وموسيقيون مثل غوستاف مولر وآرنولد شونبرغ، وكتاب مثل نادين غوردايمر، وغيرهم كثيرون جداً ليسوا ممن يتضمنهم الكتاب إما لضعف المؤثر اليهودي في أعمالهم، حسب علمي، أو لأنني لا أعرف أعمالهم بالقدر الذي يمكنني من القول بذلك التأثير. هذا بالإضافة إلى أن تناول المكون اليهودي هنا لم يقصد منه الإحاطة بقدر ما أريد الإيحاء بظاهرة ضخمة قد يتوفر آخرون على دراسة جوانب أخرى منها.

بيد أن غياب الشمولية في أطروحة المكون اليهودي هنا لا يعني أن مفهوم المكون

الذي تقوم عليه الأطروحة ويتناوله الكتاب نفسه لا ينطوي على أطروحة تفسيرية. فتلك الأطروحة موجودة طبعاً وإن لم تكن شمولية اختزالية، وهذه هي المسألة الجدلية، أو المثيرة للجدل، كما أسلفت. فقد يختلف معي الآخرون، أو يتفقوا، في تلك الأطروحة التفسيرية التي تقوم على وصف المكون باليهودي، لكنها تظل المساهمة الأساسية لهذا الكتاب.

أحد أهم المصادر التي استقيت منها معلوماتي ورؤيتي للموضوع كانت أعمال عبد الوهاب المسيري، الباحث والمفكر العربي المعروف، وأبرز المتخصصين العرب المعاصرين في الصهيونية وشؤون إسرائيل واليهود. لقد كان لأطروحات المسيري وآراءه في حواراتنا الكثيرة حول الموضوع دور حيوي في تغذية اهتمامي بالدور الحضاري لليهود وتأثيرهم، وكانت موسوعته الكبرى الشهيرة **اليهود واليهودية والصهيونية** رافداً كبيراً لتناولي لذلك الدور وفهمي له. بل إن معرفتي بالمسيري، بوصفه زميلاً في جامعة الملك سعود بالرياض في النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين، كانت رافداً لرؤيتي لأمور كثيرة أخرى، كالعلمانية والتحيز وما يتصل بهما من مسائل، ولم يكن للبحث الذي أشرت إليه في مطلع هذه الملاحظات أن يكتب لولا اقتراح المسيري علي أن أكتبه وحثه إياي على إنجازه.

إن دور المسيري بوصفه رائداً للبحث والتفكير في الوطن العربي ليس محل شك بالنسبة لي، لكن هذا لم يعن أن رؤيتينا لبعض القضايا ومنها دور اليهود، أو ما أسميته «المكون اليهودي» تحديداً، كانت متفقة تماماً. ثمة اختلاف مهم وجوهري في تصوري لتقدير كل منا لدور اليهود وطبيعته. ومكمن الاختلاف هو في أن المسيري يرى أن اليهود، لاسيما في مرحلة ما بعد الخلاص، اليهود من أمثال ماركس وفرويد، ليسوا يهوداً بقدر كونهم أوروبيين أو غربيين، وأن يهوديتهم، وإن بقيت، لم تكن فاعلة في تشكيل إسهاماتهم الفكرية والإبداعية؛ بينما أرى أن تلك اليهودية كانت حاسمة في ذلك التشكيل، وأننا بدون الوعي بالعنصر اليهودي، أو المكون اليهودي الجزئي، في أعمالهم سنجد أن الكثير يستعصي على التفسير. تحليل المسيري لأولئك اليهود يرتكز على تحليله وفهمه للحضارة الغربية بوصفها حضارة كمونية (استبطانية immanent) حلولية ومادية، حضارة تسير باتجاه ما يسميه المسيري «العلمانية الشاملة» وليس الجزئية الموجودة في كل التشكيلات الحضارية الإنسانية، وأن المفكرين والمبدعين اليهود يقدمون نتاجاً لا يخرج عن تلك الصفات وذلك التوجه الذي يجعلهم غربيين في نهاية المطاف. وفي تقديري أن هذا صحيح إلى حد كبير، ولكنه يصدق على الكثير من

المفكرين والكتاب في العصر الحديث، أي أنه ليس مقصوراً على الغربيين أو اليهود، وإنما على عدد كبير من غير الغربيين. فكثير من المفكرين والكتاب العرب، مثلاً، يتبنون رؤى لا تختلف عن نظرائهم في الغرب. وإذا كان هذا محل اتفاق، فإن ما ليس محل اتفاق هو أن تشابه الرؤية على ذلك المستوى العام لا يقلل من شأن السمات الخاصة. ففي تقديري أن مفاهيم مثل المادية والعلمانية والحلولية غير كافية للوصول إلى فهم أكثر شمولية واستيعاباً للمكون اليهودي بمختلف ممثليه وسماته الخاصة. أطروحة المسيري، على أهميتها، تقع في الاختزال بإسقاط بعض التفاصيل التي تميز كاتباً أو مفكراً عن آخر، ولا تفسح للبعد الإثني والأقلوي (من أقلية) دوراً كافياً في فهم الإسهام الفكري أو الإبداعي. وهذه مشكلة في معظم النظريات الكبرى، فهي بطموحها الرائع إلى مقولات شمولية وذات معدلات تفسيرية عالية قابلة للوقوع في التعميم المخل. وإذا كانت أطروحتي قابلة، شأن أية أطروحة من هذا النوع، للوقوع هي الأخرى في الخلل نفسه، فقد سعيت قدر المستطاع لأن أتفادى ذلك بإفساح المجال أمام الاختلافات الفردية والاكتفاء بالحد الأدنى من الطموح التفسيري التنظيري. فمقولة المكون اليهودي، كما ذكرت قبل قليل، لا تحمل الكثير من التعميم. وسيجد قارئ الكتاب أن المفكرين والكتاب موضوع النقاش في فصول الكتاب المختلفة، يختلفون بقدر ما يتشابهون. فثمة قواسم مشتركة بالتأكيد، وهو ما جمعهم تحت سماء هذا الكتاب. لكن بين تلك القواسم الكثير من الفواصل والوقفات والمسافات والحلقات المفقودة التي تجعل سبينوزا ابناً للقرن السابع عشر ومختلفاً عن مندلسون في الثامن عشر، وإن لم يلغ ذلك ما بينه وبين مندلسون أو دريدا ابن القرن العشرين من نواحٍ لا يتفق معهم فيها مفكرون مثل ديكارت أو لايبنتز في عصر سبينوزا، ولا سارتر أو جيل دولوز في عصر دريدا، وإن اتصل كل فريق بمجايليه على مستوى آخر من السمات.

هذا الاختلاف لا يقلل بالطبع من أهمية القراءة التي يقدمها المسيري، لاسيما وأنها لا تقتصر على دمج اليهود في التيار العام للحضارة الغربية والتقليل من أهمية اختلافهم. ففي القراءة التي نجدها لديه هناك عدد من المفاهيم المهمة التي من شأنها أن تصحح الفهم السائد لليهود أو تستدعي إعادة النظر في تلك المفاهيم على الأقل. من تلك مفهومان يتصل أولهما باليهود من حيث هم جماعات مشتتة وغير متجانسة، والثاني بطبيعة العلاقة بين المجتمع والأقليات، ومنها الجماعات اليهودية. فالمسيري يرى أن من الخطأ أن نتحدث عن اليهود كما لو كانوا كلاً بشرياً متجانساً وإنما أن نتحدث عن «جماعات يهودية» ليس لها تاريخ أو مجتمع واحد وإنما «تواريخ» ومجتمعات مختلفة،

على أساس استقلالية كل جماعة (الجماعة اليهودية في أمريكا غيرها في بولندا وغيرها في أثيوبيا)، لأننا إن لم نفعل وقعنا في الخطاب الصهيوني الذي يشيع وحدة وهمية بين اليهود. ويصدق الشيء نفسه على دور تلك الجماعات اليهودية، فهي تشترك مع غيرها من الجماعات أو الأقليات بقيامها بأدوار أو وظائف محددة يسندها إليها المجتمع (الصرافة والتمويل، مثلاً، بالنسبة لليهود)، ومنعها من القيام بمهام أخرى (التعليم والزراعة مثلاً).(*) ومن هنا جاء استعمال المسيري لمفهوم «الجماعات الوظيفية».

والحق أن كلا المفهومين بالغ الأهمية في دراسة أوضاع اليهود وغير اليهود من الأقليات في المجتمعات الغربية، إلى جانب كونهما إسهاماً في تطوير الدراسات الاجتماعية يصدر عن رؤية حضارية تنشد الاستقلال عن الخطابات الغربية وتحاول قراءة الواقع الاجتماعي والتاريخ والقضايا الفكرية بمعزل عن المقولات السائدة في الفكر والعلوم الإنسانية والاجتماعية كما صيغت في الغرب، وهو ما يتميز به المسيري بشكل عام. بيد أن أهمية هذه الأطروحات تتضاءل إلى حد ما حين نأتي إلى الإسهامات الفكرية والإبداعية التي تحدث على مستوى الأفراد ولا يصدق عليها عادة ما يصدق على الواقع الاجتماعي العام. فالجماعات الوظيفية تفيدنا لكن بقدر محدود في دراسة التحليل النفسي لدى فرويد أو الأطروحة التقويضية لدى دريدا. فهي تعيننا على معرفة بعض الضغوطات التي وقعت على هذين المفكرين ودفعت بهما أحياناً إلى اتجاهات أو مقولات محددة. يضاف إلى ذلك أن ما يقترحه المسيري يؤكد في المحصلة النهائية بعض السمات الخصوصية للمكون اليهودي التي يسعى هذا الكتاب إلى إبرازها وتحليل تجلياتها في نتاج من يتناولهم من المفكرين والمبدعين، وتأثير ذلك كله على التيار العام للحضارة الغربية التي يعد أولئك من أكثر الأفراد فاعلية فيه.

سيلاحظ القارئ أن الكتاب الذي بين يديه ينقسم إلى ثلاثة أقسام، يتناول أولها الأبعاد التاريخية والنظرية وينقسم إلى ثلاثة فصول يتركز الأول منها على معلومات تاريخية تأسيسية للتعرف على الحضور اليهودي، ويثير الثاني مسائل نظرية خلافية، لكنها تأتي في صلب ما يطرحه الكتاب كما أسلفت قبل قليل، فمسألة الهوية مسألة مركزية في بحث كهذا وقد حرصت على تناولها في الفصول الأولى من الكتاب بوصف ذلك

(*) على هذا الأساس ينبغي أن تفهم الإشارة إلى «اليهود» في هذا الكتاب بوصفها إشارة إلى «الجماعات اليهودية» وليس إلى كل عرقي أو ديني متجانس.

تأسيساً نظرياً لما يتلو. أما الفصل الثالث فيواصل ما يطرحه الفصل الثاني بالانتقال إلى السمات الفكرية التي تشكلت بفعل عاملين، أولهما الشعور اليهودي بالاختلاف، وثانيهما الموقف أو الفعل الاستراتيجي الثقافي والفكري تجاه ثقافة الآخر الغربي/المسيحي، وهو موقف اخترت له عبارة المفكر الفرنسي المعاصر جاك دريدا «التقويض» بوصفه موقفاً أقلوياً يتواتر عند عدد كبير من المفكرين والكتاب اليهود. وقد قرنت التقويض بالاختلاف، وشرحت فهمي لذلك الاقتران في ذلك الفصل كما في الفصل الذي يتناول دريدا نفسه في نهاية الكتاب. وسيلاحظ القارئ أن هذا الفصل الثالث من القسم الأول له طابع شمولي إذ يتناول عدداً كبيراً من الكتاب الذين لم أفرد لهم فصولاً خاصة، ويكاد يتحول معه ذلك الفصل إلى صورة مصغرة للكتاب ككل. فالمفكرون والكتاب المتناولون هنا بالغو الأهمية، مثل كارل ماركس وكارل بوبر، لكني آثرت تناولهم هنا لواحد من سببين: أحدهما ما اتضح من حضور جزئي للمكون اليهودي في أعمال معظمهم، وهو نتيجة مهمة تؤكد أن المكون المشار إليه ليس حضوراً حتمياً ومتساوياً في أعمال كل من يحمل خلفية يهودية. أما السبب الثاني فيعود إلى أسباب عملية بحتة. فقد بدا واضحاً مع المزيد من الاطلاع أن من المستحيل أن أتناول كل الكتاب والأعمال المهمة المتصلة بموضوع البحث، فقررت أن أقتصر في حالة البعض، لاسيما من تتضاءل السمات اليهودية في أعمالهم، على تناولهم جزئياً واعتبار أن في الفصول الأخرى ما يكفي للتعريف بالسياق العام الذي ينتمون إليه.

في القسم الثاني من الكتاب، المعنون «من التنوير إلى الخلاص»، يجري تناول أربعة من أهم الشخصيات التي أفرزها المكون اليهودي، من ناحية، وأسهمت بدورها وبشكل فاعل في صنعه، من ناحية أخرى. ولكل من تلك الشخصيات أهميته الخاصة التي بني الاختيار على أساسها. فسبينوزا ومندلسون أهم مفكرين صنعا المكون اليهودي في بداية تشكله في الحضارة الغربية. وبالتأكيد فلسبينوزا مكانة ليست لغيره في عملية التشكل تلك، بالإضافة إلى موقعه المركزي في الفلسفة الغربية. فهو مهم لإيضاح طبيعة المكون اليهودي بعد اندماج اليهود في السياق الحضاري الغربي، بوصفه أول اليهود الكبار في تاريخ الحضارة الغربية. وهذا ما يميزه عن ابن ميمون، مثلاً، الذي تكاد تجمع الآراء على أنه الفيلسوف اليهودي الأول والأهم، لكن في حقبة تاريخية غير غربية. فبقدر ما كان سبينوزا مندمجاً في الحضارة الغربية، أو ما ينبغي أن يسمى بدقة أكبر ربما «الحقبة الغربية من الحضارة البشرية»، كان ابن ميمون (أو ميمونيديس، كما

يسمى في الغرب) مندمجاً في الحقبة العربية الإسلامية، فقد كتب بالعربية، بل ربما فكر بها حين طرح قضاياً كانت الشاغل الأساسي لكثير من مفكري المسلمين.[13] أما مندلسون فكان أكثر اندماجاً ربما من سلفه سبينوزا وأكثر دلالة من أجل ذلك على حجم الاندماج اليهودي. على أن كلا الفيلسوفين يقدمان نموذجاً مهماً لإشكاليات الهوية وطبيعة التفاعل مع السياق الغربي التي نجدها فيما تلا من عصور.

أما الشخصيتان الأخريان، هاينه ودزرائيلي، فيأخذاننا إلى عالم الكتابة والأدب على تفاوتهما الكبير ليس في نوع الكتابة، الشعر (هاينه) والرواية (دزرائيلي)، فحسب، وإنما في اللغة أيضاً، الألمانية لدى الأول والإنجليزية لدى الثاني. وبالطبع فالتفاوت يشمل مستوى الإبداع، فدزرائيلي كاتب ثانوي في تاريخ الأدب الإنجليزي، بينما يحتل هاينه مكانة أكثر أهمية. على أن المهم بالنسبة لهذا الكتاب هو القدرة التمثيلية لدى كل منهما في الإشارة إلى تنوع الحضور الثقافي اليهودي وتداخله في الوقت نفسه. فعلى الرغم مما بينهما من تباين واضح، فإن الكاتبين يشتركان في سمات كثيرة يتوقف عندها التحليل.

الفصلان الأخيران من هذا القسم يقدمان صورتين بانوراميتين للحضور اليهودي وهو يرتقي سلم تأثيره الغربي الواسع إبان القرن التاسع عشر. ففي أحدهما (الثامن) ترد مناقشة للكيفية التي نظر بها أعلام اليهود الأوروبيين في القرن التاسع عشر لحضورهم في الثقافة الأوروبية وما دار بين مفكري اليهود ومؤرخيهم من جدل حول الطرق الأنجع لتجاوز ما ينطوي عليه الحضور اليهودي من أزمات. وفي هذا السياق يمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات: اتجاه إصلاحي يريد دعم التوجهات التي تسهل الحضور اليهودي وتدعم اندماج اليهود في محيطهم المسيحي الأوروبي؛ واتجاه صهيوني يرى تشجيع اليهود على الهجرة إلى فلسطين لتأسيس وطن قومي بوصف ذلك حلاً لمشكلة الحضور اليهودي في الغرب؛ واتجاه ثالث يتوسط هذين ويقترح حلولاً تتوسط بين هذا وذاك.

أما في الفصل التالي (التاسع) فيتركز النقاش على الحضور اليهودي نفسه ولكن من

---

(13) يقول إسرائيل ولفنسون في كتاب حول ابن ميمون: «ولسنا نعلم رجلاً من أبناء جلدتنا قد تأثر بالحضارة الإسلامية تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبغته في مدوناته من مصنفات كبيرة ورسائل صغيرة.» إلى أن يقول: «ولا بدع فقد نشأ نشأة عربية واتصل بكثير من عظماء العرب في الأندلس وبلاد المغرب ومصر، ومثل هذا الاحتكاك يجب أن يحسب حسابه في أثناء قراءة تراث ابن ميمون». موسى ابن ميمون: حياته ومصنفاته (بيروت: دار الجديد؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر [القاهرة]، ط1، 1355؛ 1936) ص ك.

الزاوية المقابلة، أي الزاوية الأوروبية: الكيفية التي نظر بها عدد من مفكري أوروبا ومؤرخيها وكتابها من غير اليهود إلى الحضور اليهودي وكيفية التعامل معه. وفي هذا السياق تناقش آراء أناس مثل: الكاتب والشاعر الألماني غوته والمؤرخ الفرنسي إرنست رينان والناقد الإنجليزي ماثيو آرنولد. وتبرز من المناقشة الخطوط المشتركة بين أولئك والاختلافات بينهم، غير أن المهم هو شعور الجميع بأهمية الحضور اليهودي في الثقافة الأوروبية، من ناحية، وتعاملهم معه، من ناحية أخرى، بوصفه ظاهرة تلفت النظر وتنطوي أحياناً على إشكاليات تتطلب التفكير والمعالجة.

القسم الثالث من الكتاب يتوجه إلى ما يمكن أن يعدّ الجانب الأبرز والأكثر تأثيراً في الحضارة المعاصرة. فالمكون اليهودي يبلغ في القرن العشرين قمة غير مسبوقة بوصول عدد هائل نسبياً من العلماء والمفكرين والفنانين وغيرهم من ذوي الانتماء اليهودي إلى قمة العطاء والتأثير. فالمساهمة اليهودية في تشكيل الحضارة الغربية تصل في هذه الفترة أوجها سواء من حيث عدد المسهمين أو من حيث تنوع الإسهامات ومستواها. ولأن عدد من يمكن تناولهم يفوق المساحة الممكنة للكتاب كان من الضروري اختيار عدد محدود من أولئك فجاء القسم مشتملاً على ثلاثة فصول يتناول كل منها جانباً بارزاً من المكون اليهودي من خلال شخصية أو عدة شخصيات. ففي الفصل الأول من ذلك القسم، العاشر على مستوى الكتاب، يأتي فرويد بوصفه حضوراً هائلاً في المكون اليهودي كما في المعرفة الغربية والإنسانية بشكل عام فيما يتعلق بالنفس الإنسانية. وفي هذا السياق يبرز النقاش الصلة الوثيقة بين التحليل النفسي لدى فرويد وخلفيته اليهودية وواقعه بوصفه فرداً يعيش الانتماء الأقلوي إلى جماعة تشعر باضطهادها.

يصدق الحال إلى حد ما أيضاً على مدرسة فرانكفورت التي تركت هي الأخرى، ممثلة بأعضائها اليهود الألمان، أثراً عميقاً ومهماً في تطور الفكر الاجتماعي والنفسي والثقافي عموماً. ويبرز النقاش في الفصل المخصص لتلك المدرسة (الحادي عشر) بتفصيل أكثر طبيعة النقد الذي وجهه بعض أعضاء المدرسة إلى التنوير الأوروبي بوصفه صادراً، وإن جزئياً، عن إحساس بالانتماء اليهودي وما يواجهه من ضغوط. ثم ينتقل النقاش في ذلك الفصل إلى أعمال المفكر تيودور أدورنو ليبرز علاقته بسمات التفكير والتناول الذي طغى على المكون اليهودي المعاصر، كما يتضح في مفهوم مثل الرؤية التقويضية والمتشظية لدى ذلك المفكر.

تلك الرؤية نفسها هي التي تصل أدورنو ومدرسة فرانكفورت ككل، بل ومن

سبقها، بمن يعد أشهر مفكري المكون اليهودي في النصف الثاني من القرن العشرين وأكثرهم تأثيراً، جاك دريدا. ففي الفصل الثاني عشر من الكتاب يجيء دريدا بوصفه حاملاً لـ «جينات» المكون اليهودي مشيعاً لها بقوة وشراسة غير مسبوقة. فمع أن أطروحات دريدا التقويضية نبعت من السياق التاريخي لتطور الفكر الغربي فإنها عبرت في الوقت نفسه عن موقف يهودي أقلوي تتضح معالمه من أوجه الشبه بين التقويض بتقنياته واستراتيجياته التحليلية للنصوص، من ناحية، وتوجهات فكرية سابقة في المكون اليهودي نفسه، من ناحية أخرى، مثلما تتضح من مقولات دريدا نفسه وآراء مفكرين ونقاد آخرين إزاء أعماله وفيهم من ينتمي إلى الخلفية الثقافية والفكرية ذاتها.

الفصل الأخير من الكتاب يتوقف عند بعض أعمال الناقد الأمريكي هارولد بلوم الذي يعد في طليعة النقاد الغربيين المعاصرين والذي يأتي تناوله من زاوية اتكائه على موروثه اليهودي متمثلاً بالقبالة، أو الموروث الصوفي الذي طوره المفسرون اليهود عبر قرون وسعى بلوم إلى إبرازه والاتكاء عليه في نظريته النقدية. إلى جانب ذلك سعى بلوم إلى الإفادة من فرويد على نحو يكرس النزعة الفئوية لدى بعض مثقفي اليهود. تلك النزعة نجدها لدى عدد من النقاد الغربيين في القرن العشرين الذين يأتي بلوم بوصفه نموذجاً لهم سواء في تلك النزعة أو غيرها.

هذه الأقسام بفصولها وبما تضم من أعلام وأفكار ومناهج تفكير هي ما يشكل المكون اليهودي الذي يتناوله هذا الكتاب. وهذا في مجموعه يشكل الشواهد الدالة على وجود المكون المشار إليه ويؤكد أهميته وضرورة دراسته والتعرف عليه. فإن استطاع الكتاب أن يدل على الظاهرة وعلى أهميتها، دون أن يتمكن بالضرورة من إقناع القارئ بصحة التحليل المتضمن لتلك الظاهرة، فإن ذلك سيكون بحد ذاته نجاحاً كبيراً. غير أنه في كل الحالات لن يصعب على القارئ ملاحظة أن الكتاب يصدر عن رؤية لا تخفي قلقها تجاه ما ترصده وتحلله وإن حرصت على تغليب التوازن والروية في الرصد والتحليل. فالحضور اليهودي، كما بدا لمحللين آخرين، لم يكن متحيزاً لفئويته وأقلويته فحسب، وإنما كان هجومياً أحياناً في توسيع مساحة حضوره وفي مقاومة التيار العام لثقافات تظل معبأة بمكوناتها الثقافية المغايرة التي ينمو داخلها ويعبر عن نفسه من خلالها. يقول المفكر الاجتماعي إريك فروم، أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت، عن النشاط الفكري اليهودي، وعلى نحو يصدق على المدرسة التي ينتمي إليها: «أقلية محتقرة إلى حد ما كان لديها الميل العاطفي القوي لإلحاق الهزيمة بقوى الظلام

واللاعقلانية والخرافة التي أعاقت طريقها نحو الخلاص والتقدم».[14] تلك الأقلية كان من الطبيعي ألا تتردد، كما قد يحدث في حالة أقليات كثيرة غيرها، في أن تكون براغماتية بل وحادة أحياناً في تبني أطروحات واستراتيجيات من شأنها أن تدفع عنها ما تراه ظلماً أو ما يحقق لها المكانة والتأثير المنشودين. وقد سبق لبنجامين دزرائيلي، أول يهودي يصل إلى رئاسة الوزارة في دولة غربية، أن عبر عن رؤية مشابهة، وإن من زاوية مقابلة، حين انتقد بعض الممارسات اليهودية، دون أن تغيب عن دوافعه المصلحة الفئوية أيضاً، كما نستطيع أن نفترض. فقد قال بنبرة لا تخلو من السخرية المرة إن اليهود مستعدون للتحالف حتى مع أعدائهم للانتقام من المسيحية: «شعب الله يتعاون مع الملحدين، جامعو المال الأكثر مهارة يتحالفون مع الشيوعيين... وذلك لأنهم يريدون أن يدمروا يد المسيحية التي تنكرت لهم والتي تدين لهم حتى باسمها ولم يعودوا يستطيعون تحمل تسلطها».[15]

هذه النظرة تجد بين الباحثين الغربيين اليوم من يناصرها ويدعمها بالأدلة الكثيرة والتحليلات القوية. ومن أبرز أولئك الباحث الأمريكي كيفن مكدونالد في عدد من الدراسات أبرزها كتابان: الأول بعنوان **ثقافة النقد**، ويناقش علاقة اليهود بعدد كبير من الحركات الفكرية والسياسية في القرن العشرين؛ والثاني بعنوان **الانفصال وقلقه** ويتناول معاداة اليهود أو ما يعرف في الغرب بمعاداة السامية.[16] غير أن الأهم هو أن نجد في ما كتبه المفكرون والكتاب اليهود أو ذوي الانتماء اليهودي أنفسهم ما يدعم هذه المقولات إما مباشرة أو بشكل غير مباشر، كما في حالة دزرائيلي وفروم.

أحد الباحثين العرب وصف اليهود بأنهم «الأقلية الساحقة» وهو وصف غاية في الدلالة على وضع اليهود في الغرب ومن ثم في العالم المعاصر.[17] فأقلوية اليهود

---

(14) Fromm, *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence* (New York: Harper & Brothers, World Perspective Series, 1959) p. 3. ترجم الكتاب إلى العربية بعنوان **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره** ترجمة طلال عتريسي (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002).

(15) من كتابه اللورد جورج بنتنك: **سيرة سياسية** (لندن: كولبرن، 1852) ص498-499.

(16) Kevin Macdonald, *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements* (Westport, Ct.: Praeger, 1998); *Separation and Its Discontents :Towards An Evolutionary Theory of Anti-Semitism* (Westport, Ct.: Praeger, 1998).

(17) سمعت العبارة منسوبة للدكتور/ حسن ظاظا وهو من أبرز الباحثين العرب في اليهوديات والتاريخ العبري القديم بشكل خاص.

ليست مثل غيرها، على الرغم من اشتراكهم مع غيرهم في سمات عدة. فهم أشهر الأقليات في التاريخ، وهم الأكثر حضوراً وهيمنة، فمن الصعب العثور على فئة أو جماعة استطاعت أن تحقق ما حققوه من منجزات سواء على الصعد الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية/الثقافية. وقد لا يعادل ما أنجزوه سوى ما مروا به من اضطهاد حيثما حلوا، وهو اضطهاد قد يعود فعلاً إلى تحركهم الفئوي بوصفهم أقلية مختلفة إلى مناهضة ما يواجههم. لكن ثمة سبباً آخر، سبباً يميزهم عن غيرهم من الأقليات: ذلك هو شعورهم بالتفوق سواء دينياً بوصفهم «شعب الله المختار» أو دنيوياً من حيث اعتقادهم بأنهم وهبوا من الصفات العقلية ما لم يوهب غيرهم. وإذا كانت الأوهام قد لعبت دوراً كبيراً في الدفع إلى تلك الاعتقادات، فإن مما لا شك فيه أنهم قد لعبوا في التاريخ البشري، وما زالوا يلعبون، دوراً مهماً وشديد التأثير، دوراً يستحق أن تؤلف في دراسته وتحليله الكتب الكثيرة لاسيما في اللغة العربية حيث ما تزال الحاجة قائمة لفهم دورهم، مثلما لفهم السياق العام للحضارة المعاصرة التي شكلوا وما زالوا يشكلون بعض أبرز الفاعلين فيها.

القسم الأول

أبعاد تاريخية ونظرية

الحضور اليهودي:
إطار تاريخي

للدخول إلى الإطار التاريخي التالي أود أن أشير إلى تجربة شخصية مررت بها وأجد فيها مدخلاً مناسباً لما أنا بصدد مناقشته.

قبل عدة سنوات كنت أنقل عن الإنجليزية قصة للكاتب الإرجنتيني بورخيس بعنوان «كتاب الرمل» تضمنت إشارة إلى «البايبل» ترجمتها دون تردد إلى «الكتاب المقدس»، وهي الترجمة الدارجة لها. ولكنني ما لبثت أن واجهت كلمة أخرى في النص الأجنبي تشير إلى كتاب مقدس آخر أشير إليه بـ «الكتاب المقدس» (بينما كانت الإشارة إلى 'البايبل' باسمه المعروف «بايبل») ما استلزم استخدام عبارة «الكتاب المقدس» مرة أخرى، فخشيت من تكرار الكلمة وما سيحدثه ذلك من حيرة في ذهن القارئ، فعدت أدراجي إلى الكلمة الأولى «بايبل» لأبحث في القاموس، ولأول مرة بالنسبة لي، عن معنى الكلمة على وجه الدقة ولعلي أجد مرادفة أخرى لها، فاكتشفت ما لم أكن أعرفه من قبل، وما اتضح لي فيما بعد أنه من بدهيات الثقافة الغربية عموماً، والثقافة المسيحية بشكل خاص. قال القاموس - وهو قاموس إنجليزي/ إنجليزي - إن «بايبل» كتاب يتألف من جزأين، أو بالأحرى كتابين ضمن دفتي غلاف واحد: العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل). وكان ذلك مخالفاً تماماً للتصور الذي لدي، وأحسبه لدى الكثيرين من أمثالي من المسلمين أو حملة الثقافة العربية الإسلامية: فقد اعتدت أن أتحدث عن الإنجيل والتوراة بوصفهما كتابين مستقلين عن بعضهما البعض تمام الاستقلال، أي كاستقلال القرآن الكريم عن الإنجيل، غير مدرك لمدى التلاحم بينهما، ومن ثم نوع الصلة التي تربط المسيحية باليهودية (وإن لم يعن ذلك انسجاماً بين الدينين أو أتباعهما بالضرورة).

تلك النقلة الثقافية الشخصية زادتني اقتراباً من الحضارة الغربية التي كنت أحد دارسيها على أية حال، وكذلك من طبيعة العلاقة التي تربط المسيحيين في الدول الأوروبية والأمريكية بالجماعات اليهودية التي تسكن بين ظهراني تلك المجتمعات. ولم يطل الوقت حتى تبين لي أن الصلة الوثيقة بين الديانتين وأتباعهما لم تكن دائماً صلة قربى وتآلف، كما يظن بعض العرب والمسلمين، بل تنطوي على قدر كبير من الكراهية والعداء السافر أحياناً والخفي أحياناً أخرى. وما حدث لليهود في ألمانيا النازية، ضمن غيرهم من الشعوب «غير الآرية»، مازال قريباً للذاكرة. فأي نوع يا ترى من العلاقات هي التي قامت بين اليهود والمسيحيين في الغرب؟ وما تأثير القرب الثقافي بينهما؟ وكيف اجتمعت في تلك العلاقة قوة الصلة مع قوة الكراهية، قوة التقارب مع قوة التباعد؟ وكيف أثر ذلك على تشكل الثقافة المسيحية واليهودية، كل ثقافة على حدة، من ناحية، وعليهما معاً، من ناحية أخرى؟

هذه الأسئلة هي التي تسعى اللمحة التاريخية التالية إلى مقاربتها متكئة على العديد من المصادر المتباينة، في محاولة للوقوف على أهم السمات التي نجدها في المكون الثقافي اليهودي ضمن الثقافة الغربية. وكما هو منهج الكتاب في توجهه العام، فقد اعتمدت في البحث عن تلك اللمحة التاريخية، وإلى حد كبير، على المصادر الغربية، لا لثقة أكبر بصحتها أو دقة معلوماتها، وإنما لتحقيق أكبر قدر ممكن من التوازن في الرؤية، إذ إن الرؤية تخضع عندي في النهاية، كما لابد لها، إلى تقويم نقدي مستمد من مصادر ثقافية عربية بعضها من المخزون الثقافي الذي لابد لكل إنسان أن يتأثر به، وبعضها من الجهود البحثية لباحثين عرب أو مسلمين، بمعنى أنني أسعى هنا إلى رؤية متوازنة قدر الإمكان بإيلاء المصدر الغربي مساحة توازي أهميته وتساعد على تحقيق التوازن مع المصدر العربي.

لقد ظل المسيحيون طوال التاريخ الأوروبي ثم الغربي عموماً، والممتد منذ المراحل الأخيرة من الدولة الرومانية حين دخلتها المسيحية، يقرؤون «الكتاب المقدس» بجزأيه، أو بكتابيه، غير متصورين إمكانية وجود الإنجيل دون التوراة. لكن رؤيتهم للكتاب الأخير كانت حتماً مختلفة عن رؤية أصحابه أو من يعنيهم في المقام الأول، أي اليهود،[1] فقد قرأ المسيحيون التوراة وما زالوا يقرؤونها بوصفها في الأساس مقدمة

(1) استعمل كلمة «يهودي» هنا استعمالاً تعميمياً يعتمد على الدلالة السائدة، مؤجلاً الدخول في تفاصيل =

للإنجيل، أو بوصفها «العهد القديم» الذي يمهد لـ«عهد جديد» جاء به المسيح عيسى (عليه السلام). لكن اعتماد المسيحيين بقيادة علماء اللاهوت منذ القديس بول وامتداداً إلى أوغسطين، على التوراة ككتاب أساسي متقدم، أظهر عضوية الارتباط بين الديانتين، وامتد بعد ذلك لينسحب على ما نسميه اليوم الحضارة الغربية، فهي أيضاً يصعب تصورها دون تلك القراءة المتصلة للكتابين معاً، على النحو الذي يتضح من العبارة الجامعة لهما، أو للمسيحية واليهودية، في اللغة الإنجليزية، وما يقابلها في بعض اللغات الأوروبية الأخرى، وهي عبارة «التراث المسيحي اليهودي» (جوديو كريستيان ترُاديشين Judeo-Christian tradition).

غير أن المهم هنا هو أن اليهود - المتدينين بالطبع - يرفضون هذا الجمع، ويقرؤون التوراة فقط، أي عهدهم القديم بوصفه العهد القديم الجديد، أو الوحيد الذي لا جديد له، اللهم إلا للغرض المعرفي أو العلمي. فاليهودية تقوم على التوراة وما يتصل بها من كتب ألفها اليهود منذ فترات مبكرة في تاريخهم كالتلمود وغيره،(2) وذلك على عكس المسيحية التي تتكئ على التوراة ككتاب سابق يروي قصة الخليقة وقصص أنبياء بني إسرائيل الذين يعد مجيئهم، في التفاسير المسيحية الرئيسة، مقدمة تتنبأ بالمسيح والمسيحية. أما اليهود فيعدون المسيحية هرطقة يهودية أو خروجاً على الدين الصحيح، وذلك منذ اللحظة التي رفضوا فيها دعوة المسيح، أو الاعتراف به بوصفه المسيح الذي ينتظرون.

= التعريفات الكثيرة حتى الفصل الثاني. هنا أشير فقط إلى أن اليهود، كما تشير **الموسوعة اليهودية العالمية**، يعرفون بثلاثة أسماء، هي: العبرانيون، وتشير إلى الفترة منذ بداية التاريخ حتى غزو كنعان؛ والإسرائيليون، وتشير إلى الفترة من الغزو حتى نهاية السبي البابلي؛ واليهود، وتشير إلى الفترة التي تلت ذلك حتى العهد الحاضر.

(2) تعود كلمة «بايبل» إلى الأصل اليوناني «ببليا» الذي يعني «كتب» وقد اشتقت منه كلمات كثيرة في بعض اللغات الأوروبية تدل على الكتب والمكتبات والمصادر مثل: «ببليوغرافيا» و«ببليوتيك» (أي «مكتبة» بالفرنسية). أما بالنسبة للدلالة اليهودية للكلمة فتقول **الموسوعة اليهودية العالمية**: «بالنسبة لليهود يتألف البايبل من تلك المجموعة من الكتب بالعبرية التي يسميها المسيحيون العهد القديم. . . والاسم العبري للبايبل هو 'تاناخ' [Ta NaCh]. . . وهي كلمة تتشكل من الأحرف الأولى لكلمة [...] توراة (قانون) ونبعيم (الأنبياء) و [. . .] وكتبيم (كتابات). . . وهناك اسم آخر للبايبل يعرفه اليهود هو 'كتاب كوديش' أو النصوص المقدسة».
أما «التلمود» فهو، كما تقول **الموسوعة اليهودية** المشار إليها، كتاب يتألف من جزأين: المشناه والتعليق عليها، أي الغيمارا. المشناه هي التي جمعها يهوذا هاناسي حوالي 200 في العهد العام [أي للميلاد، حسب التأريخ اليهودي] وكانت أول مدونة قانونية منذ التوراة».

لكن اليهود الذين رفضوا المسيحية وما زالوا يرفضونها لم يلبثوا أن وجدوا أنفسهم مضطرين للتعايش مع ذلك الدين المرفوض بعد أن ازدهر في كل مكان، لاسيما في أوروبا، الأرض التي جاءوها بعد ما يعرف في تاريخهم القديم بالشتات الثاني. وحين جاء اليهود يطرقون أبواب أوروبا المسيحية فقد كانوا بالطبع محملين بعبء ثقيل هو ماضي الرفض الذي واجهوا به المسيحية، والكراهية الناتجة عن ذلك تجاههم بين من يعدونهم المسؤولين عن دم المسيح والكافرين به. الفترة التي تلت ذلك فترة طويلة وكثيرة التفاصيل وسأحاول فيما يلي أن ألخص معالمها الرئيسة كإطار تاريخي مهم لفهم المكون اليهودي ضمن التطورات التاريخية الثقافية الكبرى في الغرب.

الدخول في العهد المسيحي من تاريخ اليهود، أو ما ينبغي أن يسمى، حسب بعض الدارسين، تاريخ الجماعات اليهودية،[3] يعني القفز على تاريخ طويل من العلاقات بين تلك الجماعات وغيرها من الجماعات والشعوب في فترة ما قبل الميلاد، أي التاريخ البابلي والفارسي واليوناني ثم الروماني، وهو تاريخ مثقل بالصراع الذي رزئ أثناءه اليهود بفترات متلاحقة من الغزو والسبي وهدم المعابد والهيمنة من قبل مختلف الأمم المشار إليها. غير أن ذلك التاريخ شهد أيضاً فترات من الازدهار استطاع اليهود خلالها أن يبرزوا في مجالات العلم والثقافة المختلفة بالإضافة إلى مهاراتهم التجارية التي اشتهروا بها، كما حدث بعد غزو الإسكندر المقدوني في القرن الرابع قبل الميلاد حين بنى مدينة الإسكندرية، وكما حدث في عهد البطالمة حوالي منتصف القرن الثالث قبل الميلاد حين ترجموا العهد القديم إلى اليونانية. لكن تلك الفترات من الازدهار ظلت دائماً محاطة ومظللة بفترات أطول من السيطرة الأجنبية والغزو الخارجي الذي أدى في القرن الأول الميلادي إلى ما يعرف بالشتات الثاني، حين أدت إحدى الحملات الرومانية إلى تدمير المعبد وقتل أعداد ضخمة من اليهود وتشريدهم. انقسم اليهود نتيجة ذلك إلى قسمين رئيسين، يهود الشرق ويهود الغرب، ولم يكن أي من ذلكما القسمين موحداً بل كان الشتات هو السمة الرئيسة لكل فريق.

في دراسته لما يسميه «العقل اليهودي» يعدد رافائيل باتاي ست قوى أثرت في

(3) انظر: عبدالوهاب المسيري: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في 8 أجزاء** (القاهرة: دار الشروق، 1999) وكذلك حسن ظاظا: **أبحاث في الفكر اليهودي** (دمشق: دار القلم، وبيروت: دار العلوم والثقافة، 1987) ص 104، الذي يستشهد بما يقوله الأنثروبولوجي السويسري يوجين بيتار في كتابه **الأجناس البشرية** (باريس، 1924).

تاريخ اليهود واصفاً معظمها بالمواجهات: 1. تبني لغة كنعانية هي العبرية التي جاءت بها التوراة بدلاً عن لغتهم الأصلية الآرامية؛ 2. مواجهة الحضارة الهلِّينية؛ 3. مواجهة العرب؛ 4. مواجهة عصر النهضة الإيطالية؛ 5. مواجهة الحركات المذهبية المسيحية في شرق أوروبا وتطور الحسيدية واللغة اليديشية نتيجة ذلك؛ 6. التأقلم مع الثقافة الغربية الحديثة وما نتج عنه من خلاص اليهود من حياة الغيتو ودخولهم في فترة تنويرية. هذه المواجهات، كما يقول باتاي، تبين اختلافاً بين اليهود وغيرهم، فلم تكن هناك يوماً، كما يقول، جماعة يتألف تاريخها كله من سلسلة من المؤثرات الخارجية. وكان من نتائج ذلك تفرق اليهود وتعدد مشاربهم وما تمخض عن ذلك التعدد.[4] فالثقافة التي نتجت عن ذلك التاريخ بما فيه من تعدد وعوامل خارجية هي ثقافة تعرف بمؤثراتها، بحيث يمكن الحديث عن ثقافة يهودية هلِّينية وأخرى عربية إسلامية، وغيرها ألمانية أو أمريكية، وهكذا.

في الصفحات التالية من هذا الكتاب ستتضح هذه التعددية الثقافية بشكل أوضح، فالمفكرون والمبدعون اليهود أو ذوو الأصل اليهودي الذين ظهروا طوال التاريخ كانوا جزءاً من التشكيل الثقافي أو الحضاري للبيئات التي ظهروا فيها بدءاً بفيلو اليهودي في القرن الأول قبل الميلاد، الذي جمع المصدرين اليوناني واليهودي، وحتى جاك ديريدا في القرن العشرين، الذي ولد في الجزائر وانتمى إلى الثقافة الفرنسية، تترى الأمثلة على تعددية الانتماءات والمشارب. وإذا كان هذا سمة لكثير من الثقافات القديمة والحديثة فإن الوضع اليهودي يختلف في حدة تماهيه مع السياقات الثقافية المختلفة إذ إنه لا يكاد يكون هناك من يماثلهم في معدل ذلك التماهي طوال التاريخ.

أ. العهد المسيحي حتى نهاية العصور الوسطى:

من التطورات المهمة في تاريخ الجماعات اليهودية تنصر الدولة الرومانية بدخول الإمبراطور قسطنطين (272-337م) الدين المسيحي. لكن قبل مجيء التنصر كانت الديانة اليهودية، كما تذكر بعض المصادر، قد وجدت طريقها إلى الإمبراطورية الرومانية بدخول ما يقارب المائة ألف يهودي وإنشاء معابد لليهود كانت الأرستقراطية الرومانية تلتقي فيها وتتبنى العديد من الطقوس الدينية اليهودية مثل الختان. ولعل من الطبيعي أن

(4) Raphael Patai, *The Jewish Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1977) pp. 5-8.

يكون ذلك التهود مرحلة ممهدة لدعاة المسيحية حين جاؤوا يدعون الرومان إلى الدين الجديد.(5)

غير أن العهد الروماني على الرغم مما اتسم به من ازدهار نسبي لليهود لم يخل من المنغصات التي جاءت على شكل قيود مختلفة، ليستمر حالهم بعد ذلك في التأرجح بين فترات أمان قصيرة وفترات سيطرة وعنف أطول طوال العهد الروماني وحتى بعد سقوط الدولة الرومانية في القرن الخامس على يد القبائل البربرية القادمة من شمال أوروبا. فقد استمر الملوك الأوروبيون في ممارسة الاضطهاد ضدهم سواء في فرنسا في القرن السادس حين فرض عليهم التعميد، أي التنصر، أو في عهد تالٍ حين خيروا بين التنصر والنفي. وحدث الشيء نفسه في أسبانيا وغيرها طوال عدة قرون تالية. ومما يلفت النظر في تلك الفترات الصعبة أن اليهود رغم ما واجهوا ظلوا قادرين على استغلال فترات الأمن ليتميزوا في جوانب من الحياة الاقتصادية والاجتماعية. فقد نجحوا في إقناع من حولهم بمواهبهم التجارية لاسيما كمموِّلين وباعة وسطاء، حتى أن كلمة «يهودي» في الألمانية ما لبثت أن صارت تعني «تاجر». كما أنهم تميزوا في الطب إلى الحد الذي جعل الملك الفرنسي لويس الأول يتخذ منهم طبيباً.(6)

الحروب الصليبية، ابتداءً من 1095م، مثلت فترات في غاية الصعوبة بالنسبة لجماعات اليهود الأوروبيين، فقد تعرضوا لمذابح كثيرة وطرد ونهب، حتى تدخلات بعض البابوات لم تفلح في تخفيف حدة الكراهية ضدهم. فعند بدء الدعوة إلى الحملة الصليبية الأولى لـ«تحرير القدس» من المسلمين، تنامت دعوة شعبية أخرى للتخلص من اليهود. فقد قالت بعض جموع المسيحيين المتهيئين للذهاب إلى القدس إنه قبل الذهاب لمحاربة «أعداء الصليب» من المسلمين ينبغي قتل اليهود الملطخة أيديهم بدماء المسيح نفسه. وهكذا حدثت في العام التالي، 1096، في منطقة نهر الراين، ألمانيا حالياً، عدة مذابح لليهود على يد فلول من أفراد الحملات الصليبية. غير أن من اللافت أن الأفراد

(5) ليرمان: «مؤثرات يهودية في الفكر الأوروبي» Charles C.Lehrmann, *Jewish Influences on European Thought* (Rutherford: Fairleigh Dickinson UP, 1974) p. 25. يشار إليه فيما بعد بـ«ليرمان».

(6) يشير عبد الوهاب المسيري إلى هذا الارتباط ويضيف أن كلمة «مرابي» كانت أيضاً مرادفة لكلمة «يهودي»، وأن تاجر البندقية في مسرحية شكسبير الشهيرة يحيل على «مرابي» البندقية أو «يهوديها». أنظر: **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - سلسلة عالم المعرفة، 1982) القسم الأول، ص23.

الذين قاموا بتلك المذابح كانوا يعملون خارج سلطة الكنيسة، أو كما تذكر بعض المصادر كانوا يعبرون من ناحية عن تمردهم على الكنيسة. فقد كان رجال الدين المسيحيون يحاولون حماية اليهود من دموية الدهماء، بل إن بعضهم قام بالدفاع المسلح عنهم، لكن ذلك لم يفلح، واستمرت المذابح في عدد من المناطق. غير أن من المهم ملاحظة أن الحماية التي وفرها رجال الدين المسيحيون لم تكن كلها بدوافع دينية، أي ناتجة عن الشعور بقرب اليهود من المسيحية، أو دوافع إنسانية بحتة، وإنما لأن كثيراً من الجماعات اليهودية في تلك المنطقة من أوروبا كانت تحتل مكانة مرموقة اقتصادياً وتربطها صلات قوية بالحكام من ملوك وأمراء، على النحو الذي تكرر في فترات مختلفة من التاريخ الأوروبي.[7]

في القرن التالي، أي الثالث عشر، ومع تواصل الحملات الصليبية ظل العداء مستعراً ضد اليهود، وظل رجال الدين يتدخلون لمساعدتهم. ومما يذكر في هذا الشأن ما أصدره البابا إنوسنت الرابع عام 1247م إلى رجال الكنيسة في مناطق أوروبية مختلفة حاثاً إياهم على حماية اليهود ومد يد العون لهم إذ كتب:

> إن بعض رجال الكنيسة والأمراء والنبلاء والسادة الكبار في مدنكم ودوقياتكم يضطهدون اليهود بتجويعهم، وسجنهم، وتعذيبهم وإيلامهم . . . حتى إن اليهود، مع أنهم يعيشون تحت حكم أمراء مسيحيين، يعانون من مأساة تفوق ما رآه أسلافهم في أرض الفراعنة.[8]

لكن ذلك بالطبع لم يفد كثيراً، وظل اليهود محل شك دائم وضحية سهلة للجميع. ومن ذلك ما حدث في القرن الرابع عشر الميلادي حين انتشر في أوروبا وباء الطاعون، أو ما عرف بالموت الأسود، فقد اتهم اليهود بأنهم السبب بوضعهم السم في الآبار. ويرى مؤلف كتاب **الشيطان واليهود**، وهو نفسه يهودي على ما يبدو، أن أسباب الكراهية المسيحية لليهود في العصور الوسطى متعددة ومن أبرزها **العهد الجديد** نفسه والعداء

---

(7) هناك تناول مفصل لتلك المذابح في الكتاب الموسوعي (864 صفحة) الذي ألفه جماعة من أبرز الباحثين اليهود بعنوان رفيق ييل للكتابات والفكر اليهودي في الثقافة الألمانية، 1096–1996 وهو من إصدار جامعة ييل الأمريكية: Sander Gilman and Jack Zipes, eds., *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096-1996* (New Haven and London: Yale UP, 1997) pp. 1-14.

(8) **الموسوعة الكاثوليكية** *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Co. 1910)

الدوغمائي الناتج عن «عدم توافق اليهود دينياً وثقافياً» مع الحضارة الغربية.[9] وكان من التهم التي ظل اللاهوتيون المسيحيون يؤكدونها بحق اليهود تهمة تحريف العهد القديم على نحو يخفي مشروعية المسيحية.[10]

بينما كانت تلك المآسي تحدث في مختلف البقاع الأوروبية المسيحية كان اليهود في الدولة الإسلامية، سواء في بغداد في أثناء ازدهار الدولة العباسية، أو في أسبانيا الإسلامية إبان الحكم الأموي، ينعمون بوضع متميز على كل المستويات، فقد أحاط بهم ولفترات طويلة من الحكم الإسلامي قدر كبير من التسامح لم يروه في أماكن أخرى، مما مكنهم من الوصول إلى ما لم يسبق لهم الوصول إليه في مختلف مجالات المعرفة، بالإضافة إلى تحسن أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كانت تلك حسب المؤرخين والمفكرين اليهود أنفسهم واحدة من أندر الفترات في تاريخ اليهود لاسيما في عصر كانت أماكن أخرى تذيقهم شتى ألوان الطرد والتعذيب. يقول المؤرخ الألماني اليهودي تشارلز ليرمان:

> في أسبانيا حققت اليهودية مزيجاً لم تحققه من قبل بين روحها والمجتمع المحيط، بينما في فرنسا وألمانيا وبولندا كان التوازن مفقوداً نتيجة الانسحاب وما نتج عنه من تفكير يتسم بعقلية الغيتو، أو باندماج غير متوازن [في المجتمع المحيط]. . . إنه عصر ذهبي ليس في التاريخ اليهودي فحسب. . . وإنما في تاريخ الحضارة أيضاً. . . (ليرمان، ص26).

لقد كان التسامح الإسلامي في الأندلس خاصة سبباً في هجرة الكثير من اليهود من أوروبا إلى المدن الأندلسية مثل: قرطبة وملقة وطليطلة، ولم يلبثوا حتى تأثروا بالحياة الفكرية والعلمية الغنية هناك فبدأوا يخرجون عن الحظر الذي كان علماء دينهم يفرضونه عليهم عن التأليف في غير الموضوعات الدينية، فألفوا في موضوعات غير دينية من فلسفة وعلوم وأدب.[11] حدث ذلك قبل فترة طويلة من فترة التنوير التي يرى بعض

---

(9) Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jews and Its Relation to Modern Antisemitism* (New Haven: Yale UP, 1943) p.5. يصف المؤلف الحضارة الغربية بأنها «حضارة سلطوية» متبنياً، كما يتضح، وجهة نظر يهودية يتسم بها كتابه بشكل عام. وتاريخ نشر الكتاب يدل على تأثره بأجواء الحرب العالمية الثانية والموقف النازي من اليهود.

(10) *The Devil and the Jews* p.15.

(11) أنظر شعبان محمد سلام: «سماحة الإسلام ودوره في تقدم الحضارات» (ورقة مقدمة إلى ندوة «حوار الحضارات»، الرياض، نوفمبر 2001) ص 10-13.

المؤرخين الأوروبيين أنها بداية تحول اليهود عن الدراسات الدينية إلى العلم الدنيوي.[12]

كان أحد أهم ما قام به اليهود في تلك الفترة هو نقل الكثير من المعرفة اليونانية والعربية إلى اللغات الأوروبية في مختلف المجالات كالفلسفة والعلوم والأدب والطب. ومن الأمثلة الشهيرة على ذلك بيتروس ألفونسي وهو يهودي متنصر نشر في إنجلترا حوالي القرن الثاني عشر كتاباً ذاعت شهرته يتضمن حكايات وأمثالاً عربية بعنوان **الديسيبلينا كليريكاليس**. أما الطب، فكما يقول المؤرخ اليهودي ليرمان: «إذا كان العرب طوروا الطب، فإن اليهود طبقوه ونقلوه إلى أوروبا» (ليرمان، ص 29).

أحد الأسماء اليهودية الكثيرة المهمة في تلك الحقبة هو موسى بن ميمون، المعروف في الغرب بالتحريف اللاتيني «ميمونيديس». عاش ذلك الفيلسوف في القرن الثاني عشر الميلادي، وكان كثير من مؤلفاته بالعربية، ومنها كتابه الرئيس **دليل الحائرين** الذي عبر فيه وفي غيره عن توجه يوازي توجه المفكرين المسلمين، كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، نحو تمثل التراث الفلسفي اليوناني، الأرسطي بشكل خاص، والتوفيق بينه وبين الموروث الديني. ومع أنه اتبع كثيراً من آرائهم ومناهجهم، كاتباعه الفارابي في قراءة النصوص الدينية قراءة أفلاطونية، فإنه اختلف معهم في نواح كثيرة، منها رفضه القول بقدم العالم كما في فلسفة الفارابي وابن سينا، وكذلك رفضه النزعة العقلانية القوية عند ابن رشد. وقد ترك فكره الفلسفي واللاهوتي أثراً في السكولاستيين (أو المدرسيين) المسيحيين في العصور الوسطى، مثل توما الأكويني (توماس أكويناس). كما أنه ترك أثراً في أعمال سبينوزا ولايبنتز.

عصر النهضة الأوروبي:

الحضور الفكري اليهودي في أوروبا الوسيطة، متمثلاً بابن ميمون وغيره من مفكري اليهود وعلمائهم، لم يؤد إلى تغيير جذري في الموقف من اليهود عموماً. ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى الانقسام التقليدي بين مستويي الثقافة عموماً، المستوى العالِم، أي المتصل بالفكر والعلم، والمستوى غير العالِم، المعروف بالثقافة الشعبية. فإن أدرك توما الأكويني وغيره أهمية الفكر اليهودي مثلاً، فإن عامة الناس ظلوا بعيدين غير

(12) بول جونسن: **تاريخ لليهود** Paul Johnson, *A History of the Jews* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987).

مدركين، بل معادين أصلاً لمثل تلك الفكرة، التي تعني تقبل الآخر أو التسامح النسبي بشأن معطياته.

وليس بعيداً عن هذا المستوى الشعبي أحياناً ما يحدث على مستوى السياسة. فالسياسيون حريصون غالباً على إرضاء الميول الشعبية والتقرب إليها بتنفيذ ما تنادي به، لما تمثله القاعدة الشعبية من قوة لا يستطيع الساسة تجاهلها، حتى وإن أدركوا خطأ ما تميل إليه أو تنادي به. فالتوجه النفعي المكيافيللي في تركيبة السياسة عموماً يجعل السير حسب الموجة الشعبية هو الأقوى، سواء كان ذلك في الأنظمة التقليدية، أو في الأنظمة الديمقراطية الحديثة.

في القرن الخامس عشر تمثل الانسجام بين رغبات الشارع وقرارات الحكم في ما حدث لليهود وغيرهم من الأقليات في أسبانيا. فقد أصدر ملك وملكة أسبانيا عام 1492 قرارهما الشهير بنفي اليهود (مع من تبقى من المسلمين حينئذٍ) من الأراضي الأسبانية إذا لم يتنصروا، فكان من ذلك أن تنصر بعض اليهود وتظاهر البعض الآخر بذلك، وهم الذين عرفوا باليهود المارانيين. غير أن قرار الملكين لم يكن طارئاً على علاقة منسجمة بين اليهود ومن حولهم من الكاثوليك، وإنما كان نتيجة تراكم في العداء ضد اليهود يعود إلى فترة سابقة على القرن الخامس عشر. فمن الممكن العودة ببدايات الاضطهاد الأسباني لليهود على المستوى الشعبي إلى عام 1391 حين بدأت جماعات الكاثوليك تنهب اليهود بل وتحرقهم مع ممتلكاتهم ومقدساتهم، وفي أفضل الحالات تخيرهم بين التنصر والموت حرقاً.[13] وبينما دخل بعض أولئك في النصرانية حقاً فسموا بالأسبانية «كونفيرسوس» بقي البعض على دينهم سراً، فسموا «مارانوس».[14]

فيما بعد، وعلى فترات متتالية، خرج الكثير من أولئك اليهود من أسبانيا وتفرقوا في مناطق كثيرة. منهم من تشرد في مختلف أنحاء أوروبا، ومنهم من ذهب إلى تركيا. لكن هؤلاء المتشردين ما لبثوا أن استوطنوا مرة أخرى وتكيفوا مع المجتمعات الجديدة، موظفين في ذلك مهاراتهم القديمة في ممارسة الأعمال التي يسمح لهم بممارستها

---

(13) حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي: **أطواره ومذاهبه** (دمشق: دار القلم؛ بيروت: دارة العلوم والثقافة، 1987) ص 257.

(14) انظر تحليل حسن ظاظا لمعنى «مارانوس» في **الفكر الديني اليهودي** ص 258، حيث يشير إلى معنيين مختلفين يرجح أحدهما وهو القائل بأن «مارانو» بالعامية الأسبانية القديمة تعني «خنزير» التي استعملت، كما يشير، لوصف العرب أيضاً ممن تبقوا ودخلوا في النصرانية. وقد بقيت المفردة في اللغات الأسبانية والبرتغالية والفرنسية لتعني «حقير» و «خائن»، وما إليها من معان مهينة.

كالتجارة وكانوا إلى جانب ذلك ماهرين في الإفادة من فن الطباعة المخترع حديثاً فطبعوا بعض كتبهم المقدسة رغم القيود المفروضة عليهم.

في القرن السادس عشر اتضح التقسيم المعروف لليهود الأوروبيين بين سيفاردي (أي يهودي من أسبانيا والبرتغال) وأشكينازي (بولندي وألماني)، كما شهد ذلك العصر انتشار الغيتوات، كذلك الذي أقامته مدينة فينيسيا عام 1516، لعزلهم عن السكان المسيحيين وفرض الرقابة عليهم. وترافق ذلك مع تزايد الكراهية ضدهم في أماكن كثيرة منها إيطاليا، فهاجر بعض اليهود (السيفارديين خاصة) إلى تركيا حيث وجدوا ترحيباً من السلاطين العثمانيين الذين أدركوا مهارتهم في مجالات مختلفة وسعوا إلى الإفادة منهم. بل إن ازدهار أحوالهم في تركيا وصل إلى تسنم أحدهم، وهو يوسف ناسي الذي كان سيفاردياً مارانياً، في عهد السلطان سليم الثاني (1566-1574) رئاسة الدولة فاهتم بأبناء دينه هناك ورعاهم خير رعاية. ويعرف اليهود الأتراك عموماً بيهود «الدونمة» أو «الدومنة» ويقعون في مقابل المارانيين من حيث أنهم، شأن المارانيين، تظاهروا بالدخول في دين الأغلبية، الذي كان في تركيا الإسلام بطبيعة الحال.(15)

من السمات الثقافية المهمة التي يعود تطورها إلى تلك المرحلة وتتضح منها صعوبة التحدث عن تاريخ يهودي متجانس أن المجموعتين الكبريين بينهم، السيفارديين والأشكيناز، كانتا تعانيان من الشتات اللغوي، فقد كان أفراد الجماعتين يتحدثون لغات الدول التي يقطنون من ناحية، بينما هم يستعملون فيما بينهم، من ناحية أخرى، لغتين مختلفتين: السيفارديون يتحدثون عبرية أسبانية تعرف بـ «جوديزمو» أو «لادينو»، بينما الأشكيناز، الذين يعود تاريخ هجرتهم إلى منطقة الراين إلى القرن التاسع، يتحدثون في ألمانيا وبولندا وليثوانيا اللغة «اليدِّيشيَّة» أو «اليدِّيه»، وهي خليط من الألمانية والعبرية تطورت فيما بعد لتسفر عن ثقافة وأدب مازالا يزدهران حتى الوقت الحاضر، كما في أعمال الروائي الأمريكي اليهودي إسحاق سنغر الحائز على جائزة نوبل عام 1978.(16)

عصر التنوير:

استمرت أحوال الجماعات اليهودية في الازدهار في أوروبا طوال القرن السابع عشر. ففي هولندا رحب الهولنديون بالمهاجرين إليهم بوصفهم دعماً للتجارة الهولندية، وسمح

---

(15) أنظر تحليل حسن ظاظا، المصدر السابق، لتلك الفرقة ومعنى اسمها، ص 261-263.

(16) تعود كلمة «يدِّيش» Yiddish إلى كلمتين ألمانيتين قديمتين تعنيان «يهودي ألماني» judisch deutsch.

لهم عام 1619 بممارسة شعائرهم الدينية علناً وبحرية تامة. ومما يؤكد ذلك الازدهار التجاري الديني في هولندا بالذات ما حدث للفيلسوف سبينوزا في منتصف القرن السابع عشر نفسه، فقد كان تمرد سبينوزا على جماعته من اليهود، كما يذكرنا الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، ذا أبعاد تتجاوز الأبعاد الدينية المعروفة (حين اشتهر بالهرطقة ورفض المقولات الدينية اليهودية والمسيحية التقليدية). فقد كان اليهود ناشطين في التجارة الهولندية وشركاء في شركة الهند التجارية التي أسست للهيمنة الاستعمارية الهولندية في جنوب آسيا وغيرها، وكان تمرد سبينوزا خطراً على العلاقات السياسية/ الاقتصادية بين اليهود ومحيطهم الهولندي بسلطاته وتوازناته السياسية.

في الفترة التالية للقرن السابع عشر لم يخل تاريخ الجماعات اليهودية من منغصات، لكنه اتسم بشكل عام بكثير من الازدهار والانتشار، فقد تمكنوا من تأسيس وجود لهم في إنجلترا على الرغم من المنع الصادر ضد وجودهم هناك في عام 1291م، كما أن الفترة نفسها شهدت ازدهار الدراسات العبرية في الجامعات الأوروبية، وقيام النحويين اليهود بتعليم الدارسين المسيحيين العبرية. وكان من المتوقع أن تكون الفترة المشار إليها إيجابية لليهود بشكل عام بعد عصر النهضة في أوروبا وتنامي ما عرف فيما بعد بالتنوير الذي أعلى من شأن العقل على حساب العقائد الدينية وما يتصل بها من قيم وتاريخ.

وصل التنوير ذروته في القرن الثامن عشر، على الرغم من أن تلك الفترة لم تكن خلواً من حركات الطرد ونظرات الريبة تجاه اليهود على المستويين الشعبي والخاص. لقد استمرت الكراهية تجاه اليهود حتى عند قادة التنوير أنفسهم، كما أوضح بعض الباحثين.[17] غير أن تأثر النخبة بذلك الشعور الشعبي الموروث لم يكن بالحدة التي ظهرت على المستوى الشعبي ما جعل تلك النخبة، أو بعض أفرادها، أقدر على فتح أبواب الاندماج لليهود. فحين سعت الحكومة البريطانية، بأعضائها «المتنورين» عام 1753، إلى تجنيس رعاياها من اليهود لم تستطع فرض ذلك نتيجة للمعارضة الشعبية الواسعة واضطرت في العام التالي لإلغاء قانون التجنيس. غير أن تلك العقبة لم تكن بطبيعة الحال أقسى مما واجهه اليهود من قبل، بل إنها عقبة مترفة قياساً إلى ما سبق أن واجهوه من تشريد وقتل وعزل. كان الأغلب هو التحسن في الأوضاع اليهودية عموماً، ومما ساعد على ذلك ظهور فلاسفة بين اليهود أنفسهم نشروا صورة مغايرة لليهودي

---

(17) أنظر: Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment* (New York: Cambridge UP, 2003).

بوصفه رجل فكر متنور، مثل موسى مندلسون الذي ظهر في ألمانيا ولقب بألقاب عدة منها «سقراط اليهودي» (أو الألماني). دعا مندلسون الأوروبيين إلى التعامل بعقلانية مع اليهود، ودعا اليهود في الوقت نفسه إلى مزيد من التجانس مع الأوروبيين بتعلم لغات البلاد التي يقطنون والتخلي عما يميزهم اجتماعياً.

ظهرت الآثار الإيجابية لذلك على التعامل مع اليهود في تبني بعض ملوك أوروبا قرارات تحسّن من أوضاعهم، كما فعل إمبراطور النمسا ولويس السادس عشر ملك فرنسا، حتى إذا جاءت الثورتان، الأمريكية (1776) والفرنسية (1789)، كان المناخ العقلي والاجتماعي مهيئاً لمنح اليهود حقوقاً لم ينعموا بها من قبل. في أوروبا اتخذ ذلك التطور شكل الإعلان عن ما عرف بـ «خلاص اليهود»، أي خلاصهم مما كان مفروضاً عليهم من قيود وما كانوا فيه نتيجة ذلك من أوضاع سيئة. فقد اتخذ المجلس الوطني الفرنسي أول قراراته بهذا الشأن عام 1790 ومنح اليهود حقوق المواطنة كاملة. وتبع ذلك نابليون في أوائل القرن التاسع عشر بتقريبهم إليه. ثم تتالت إعلانات الخلاص لليهود في وستفاليا وبادن (1808) وهامبورغ (1811) وبروسيا (1812). ولم يكتف البريطانيون بالوقوف عند تلك الخطوات المدنية الإيجابية بحق اليهود فتجاوزوها إلى فتح البرلمان البريطاني لهم للترشح لعضويته، وذلك عندما ألغي القسَم الديني المسيحي «أقسم بديني الصحيح كمسيحي» الذي كان مفروضاً على أعضاء البرلمان. بل إن الأمر وصل في عام 1870 إلى السماح لهم بالوصول إلى جميع المناصب، ماعدا منصب الملك. وكان بنجامين دزرائيلي أول رئيس وزراء من أصل يهودي يصل إلى ذلك المنصب (علماً بأن دزرائيلي، الذي كان روائياً مشهوراً أيضاً، كان قد عُمِّد مسيحياً في صغره). ثم تلت ذلك ألمانيا وبقية الدول الأوروبية بحقوق مشابهة. وكانت روما العاصمة الإيطالية آخر المانحين للخلاص اليهودي، وفي عام 1908 تعين أول يهودي رئيساً لبلدية تلك العاصمة الأوروبية الشهيرة.

كان التنوير الأوروبي ومقابله اليهودي، أو «الهاسكالاه» حسب التسمية اليهودية، حركة علمانية أو دنيوية في المقام الأول تركت أثراً عميقاً على اليهودية يوازي، وإن لم يماثل تماماً، تأثيرها على المسيحية. فقد أدت بوصفها نوعاً من «الإصلاح الديني ... إلى شكل من اليهودية خال من سماته الخاصة ويركز على المضمون السلوكي بدلاً من الالتزام بالتعاليم اليهودية التقليدية».[18] ولعل من اللافت في هذا السياق أن بعض

(18) موسوعة كولومبيا *Columbia Encyclopedia* Sixth Edition 2001 "Jews."

مفكري أوروبا رأوا في اليهود النموذج الأكثر تمثلاً للعلمانية سواء من المسيحيين أو المسلمين، فقد كتب المؤرخ الفرنسي ميشيليه في القرن التاسع عشر ليؤكد من منظوره التنويري أن اليهود «كانوا لمدة طويلة الرابط الوحيد بين الشرق والغرب، ما جعلهم قادرين على إحباط التعصب سواء كان مسيحياً أم مسلماً، وعلى إبقاء القنوات مفتوحة للتجارة والتنوير» (ليرمان 30).

هذه النظرة إلى اليهود لها أسبابها المباشرة في الانطباع الذي تركه بعض المفكرين اليهود مثل مندلسون، وقبله سبينوزا. فالنظرة إلى مندلسون واليهود بشكل عام مثلاً كانت إيجابية جداً في أوساط الأوروبيين المتنورين، كما نجد في مسرحيتين للكاتب والناقد الألماني الشهير غوتهولد لسنغ Lessing الذي التقى مندلسون عام 1754 واتخذه أنموذجاً للشخصية الرئيسة في مسرحيته: **ناثان الحكيم** (1779). وكان لسنغ قد كتب قبل ذلك بثلاثين عاماً مسرحية تعلي من قدر اليهود أيما إعلاء عنوانها: **اليهود** (1749).[19] المهم هنا هو أن مندلسون كان من أول الداعين وأكثرهم حماسة إلى علمنة الحياة الثقافية والسياسية الأوروبية بفصل الدين عن الدولة. كما أن له موقفاً مشهوراً مع اليهود حين دعاهم إلى الاندماج في المجتمعات التي يقطنون بين ظهرانيها، وتبني لغات تلك المجتمعات بدلاً من أية لغة خاصة تمعن في عزلهم.

من ناحية أخرى أدى ضعف التمسك بالدين سواء من جانب المسيحيين أو اليهود، وهو ضعف نسبي بالطبع، إلى تشجيع اليهود على الاندماج في المجتمعات المحيطة، مما أنذر بخطر الذوبان الكلي في تلك المجتمعات وانمحاء اليهود واليهودية تماماً، على النحو الذي أحس به بعض قادتهم فيما بعد وما زال يشكل مأزقاً كبيراً إلى اليوم في مجتمعات أوروبا الغربية وفي الولايات المتحدة الأمريكية. والاندماج الكلي أو الذوبان ليس مأزقاً بالنسبة للحريصين على الحفاظ على «هوية» يهودية فحسب، وإنما كان مأزقاً حتى بالنسبة لبعض المجتمعات الغربية التي لم تكن راغبة في حصول ذلك الاندماج على النحو الذي جعل اليهود رغم العقلانية والتنوير والازدهار حضوراً غير مريح في كل الأحوال. يقول جاكوب كاتز، المؤرخ اليهودي الشهير، في كتابه **خارج الغيتو** عن تلك الفترة وما تضمنته من تغير:

> انتقل اليهود على كل المحاور من أسلوب حياتهم اليهودي إلى المقاييس الشائعة في محيطهم غير اليهودي. بعض أوساط الجماعة اليهودية كانت في حقيقة الأمر

---

(19) Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan Der Weise*; *Die Juden*.

أكثر اندماجاً في البيئة الاجتماعية المحيطة: الذين تخلوا عن يهوديتهم تزوجوا من المسيحيين وتنصروا. وقد بدا لبعض المعاصرين آنذاك أن تلك الهجرة الخطرة ستؤدي إلى تفتت الجماعة اليهودية. غير أن ذلك التشخيص لم يصدق، وبدلاً من أن تكون نتيجة التغير السياسي والاجتماعي والثقافي هي تفتت الجماعة اليهودية كانت النتيجة هي تغير تلك الجماعة.[20]

بيد أن ذلك التغيير الذي اتسم أحياناً بالتكيف الشامل وأحياناً أخرى بالتكيف الجزئي مع الظروف الاجتماعية المحيطة لم يؤد دائماً إلى قبول اليهود الذين ظلوا في وضع قلق وباستمرار. يقول كاتز في الفصل الذي يعقده لما يسميه «رفض الأغيار»، أي رفض غير اليهود من المسيحيين الأوروبيين لليهود الذين يسعون للاندماج معهم، إن أحد أسباب الرفض وما صاحبه أحياناً كثيرة من تفرقة عنصرية (كانت بعض المطاعم في هامبورغ في نهاية القرن الثامن عشر تعلن في الصحف عن عدم رغبتها في دخول اليهود) يعود حتماً إلى التعصب الشديد ضد اليهود، من ناحية، ولكنه يعود من ناحية أخرى إلى أسلوب اليهود نفسهم: «كان اليهودي العادي من الأشكيناز واضحاً من شكله الخارجي: ملابسه الغريبة، لحيته، كلامه. حتى عندما يتحدث لغة البيئة المحيطة، أي الألمانية أو الفرنسية أو الهولندية أوالإنجليزية، فإنه كان يتحدثها بلكنة تحتفظ ببقايا من لغته الأم، اليديشية» (كاتز 80-81).

ومع ذلك فإن موجة عامة من التسامح أتاحت لليهود أن يحققوا قدراً عالياً من الاندماج، علماً بأن تلك الموجة من التسامح لم تطل كل البقاع الأوروبية التي كان اليهود يقيمون فيها. ففي روسيا ظلت القوانين متشددة إزائهم، كما حدث منذ عام 1882 حيث طبقت أقسى القوانين تجاه إقامتهم، فاضطر مئات الآلاف من اليهود الروس للهجرة، وكان مقصدهم الولايات المتحدة، البلاد التي قدر لهم أن يجدوا فيها الملاذ الأكثر أمناً في تاريخهم الحديث. ولم تكن الثورة الروسية بعد عام 1917 أكثر ليونة تجاههم فازدادت تلك الهجرة على النحو الذي تبينه التركيبة السكانية لمدينة نيويورك بوضوح شديد، وإن كانت تلك الزيادة سابقة على الهجرات الروسية. لكن قبل الوقوف على الاستيطان اليهودي في الولايات المتحدة ينبغي التوقف، ولو سريعاً، عند أبرز الحركات الأيديولوجية السياسية في التاريخ الحديث لليهود: الحركة الصهيونية.

---

(20) خارج الغيتو (مرجع سابق) ص 2.

الصهيونية:

لا تكتمل الصورة التاريخية التي ترتسم هنا دون الوقوف، ولو باختصار، عند أهم الحركات السياسية والأيديولوجية التي أثرت في تاريخ اليهود في العصر الحديث. ومع أن من الممكن الحديث عن تاريخ محدد لتحول الصهيونية إلى حركة سياسية/ أيديولوجية فإن ذلك التاريخ ليس سوى جزء من حركة تطورية تبلورت أثناءها الفكرة الصهيونية ليس لدى اليهود وحدهم، وإنما أيضاً لدى بعض الجماعات المسيحية.

المصادر التاريخية الغربية تشير بدءاً إلى أن فكرة العودة إلى جبل صهيون في فلسطين بوصفه رمزاً لأرض الميعاد كان هاجساً لدى اليهود منذ شتاتهم الأخير وتفرقهم في أرجاء الأرض، لاسيما في أوروبا. غير أن مصادر أخرى تؤكد أن تلك الفكرة ماتت لدى الكثير من اليهود، وأن إحياءها على يد قادة الصهيونية الرئيسيين، لاسيما تيودور هرتزل، لم يكن أكثر من استغلال سياسي/ أيديولوجي منسجم مع التطورات التاريخية في أوروبا ومنها حركة الاستعمار والفلسفات والحركات القومية. فقد استغل أولئك القادة ما يلقاه بعض اليهود من اضطهاد في أنحاء مختلفة من أوروبا ليقاوموا دعوى الاندماج التنويرية التي كان يتبناها مفكرون وقادة سياسيون يهود آخرون وتؤكدها حقيقة الحياة التي كان كثير من اليهود يحيونها في مختلف المجتمعات الأوروبية.[21]

لقيت الدعوة الصهيونية قبولاً واسعاً لدى بعض الجماعات الدينية المتشددة من اليهود، لاسيما في أوروبا الشرقية، الجماعات التي لم تستطع الاندماج في المجتمعات الأوروبية واستجابت من ثم لدعوة المؤتمر الصهيوني الأول الذي نجح هرتزل في عقده في بازل بسوسيرا عام 1897 والذي صدر عنه التحديد القائل بأن «الصهيونية تسعى إلى إيجاد وطن للشعب اليهودي في فلسطين يحميه قانون عام». وتوالت بعد ذلك سلسلة من الأنشطة السياسية التي اصطدمت أولاً برفض الحكومة العثمانية منح اليهود في فلسطين حكماً ذاتياً، لكنها واصلت نشاطها على كل المستويات الدعائية بتحريض الحكومات وطباعة الصحف وتنظيم المؤتمرات، وبدعم من الأغنياء اليهود، لاسيما عائلة روتشيلد. ثم تتوج ذلك النشاط بحصول القادة الصهيونيين، بزعامة حاييم وايزمان وناحوم سولوكوف، على وعد بلفور عام 1917 بالمساعدة على تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين مما سرّع الهجرات إلى فلسطين وإن بأعداد أقل مما كان يأمله الصهاينة.

---

(21) في طليعة الدراسات الهامة هنا ما نشره عبد الوهاب المسيري، لاسيما كتابه ذو الجزئين: **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة** (مرجع سابق).

ما بين عامي 1925 و 1933 تنامى عدد اليهود في فلسطين من 108 آلاف إلى 238 ألف نسمة، ولم يتزايد العدد بشكل ملحوظ إلا بعد تنامي النازية في ألمانيا وانتشار العداء الأوروبي لليهود في أماكن مختلفة من أوروبا. واستطاعت الصهيونية استغلال ذلك بتكريس الاستيطان اليهودي بتطوير مستوطنات مدنية إلى جانب المستوطنات الزراعية التي انتشرت في البداية. ومما يلفت النظر هنا التفات الصهيونية إلى تعميق التطور اليهودي على المستوى الثقافي، فقد حرصوا على تطوير اللغة العبرية المعاصرة، المستخدمة حالياً في إسرائيل، ودعوا الكتاب والفنانين والمفكرين إلى التعبير عن حركتهم، فظهر بالفعل شعراء ومفكرون يدعمون تلك الحركة بعضهم أقام في إسرائيل وبعضهم بقي في أوروبا، ومنهم: الشاعر حاييم بياليك في أوائل القرن العشرين والمؤرخ/ الفيلسوف إميل فانكلهايم في أواخره، ثم ظهر في إسرائيل كتاب كثيرون يكتبون بالعبرية ويشكلون حركة أدبية نشطة لها في الغالب توجه صهيوني.

اليهود في الولايات المتحدة الأمريكية:

الاستيطان اليهودي/ الصهيوني في إسرائيل لم يكن - كما تبين من العرض التاريخي هنا - سوى أحدث حلقات النزوح والاستيطان في تاريخ اليهود الغربيين. فقبل ذلك كان الاستيطان الأوروبي وبعده جاء استيطان الأمريكتين، لاسيما الولايات المتحدة الأمريكية على النحو المشار إليه قبل قليل.

استوطن اليهود مدينة نيوأمستردام، التي تغير اسمها إلى «نيويورك» بعد سيطرة البريطانيين عليها، منذ أواسط القرن السابع عشر. وكان بعضهم قد قدم إلى هناك من أمريكا الجنوبية التي كانوا قد رحلوا إليها مع المستعمرين الأسبان والبرتغاليين والهولنديين. وكان امتدادهم في أمريكا الشمالية نحو ولايات بنسلفانيا وجورجيا والكارولينيتين، الشمالية والجنوبية، وكذلك كندا. وفي حرب الاستقلال الأمريكية كان اليهود الأمريكيون مع أهل الاستقلال ضد البريطانيين، فمنحوا حقوق المواطنة كاملة بعد الاستقلال. وحدث ما يماثل ذلك في كندا عام 1831. غير أن التدفق الروسي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين رفع نسبة اليهود في الولايات المتحدة بشكل خاص رفعاً غير عادي، فقد بلغ عدد الواصلين إلى ثلاثة موانئ أمريكية ما بين عامي 1882 و1909 مليوناً وأربعمائة ألف تقريباً.(22)

---

(22) انظر الدراستين المشار إليهما في «المقدمة» لأندرو هاينز ويوري سليزكاين Heinze وSlezkine حول اليهود في الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي.

في أمريكا الشمالية لم يخل الوجود اليهودي من بعض المنغصات فمعاداة السامية سمة مسيحية لم يكن من السهل زوالها، وكانت من أوجه العداء المتصلة بين المجتمعين المسيحي واليهودي. لكن اليهود الأمريكيين والكنديين حققوا مع ذلك ما لم يحققه نظرائهم ممن بقوا في أوروبا سواء على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي.

ومع ذلك فإن ازدهار الوجود اليهودي في الغرب الحديث لم يطل كما هو معروف من أحداث القرن العشرين، وكأن هناك جذوراً للكراهية الأوروبية المسيحية ترفض إلا أن تعود بطرق مختلفة وعلى وسائل متنوعة، سواء كانت عقدية دينية أم أيديولوجية علمانية. فمعاداة السامية أو اللاسامية كانت لوناً من ألوان العداء ذات صياغة علمانية عرقية لا تختلف في جوهرها عن العداء الديني المستحكم منذ القدم. فما يحدث ليس سوى تلون جديد تقتضيه المتغيرات السياسية والحضارية، كما أن له دوافع مباشرة كثيراً ما تكون أيديولوجية ترعى مصالح معينة سواء من جانب اليهود أنفسهم، أو من جانب المجتمعات المحيطة بهم. يقول حسن ظاظا إن معاداة السامية إنما اشتدت في الغرب مرة أخرى نتيجة لتكريس الصهيونية للعنصرية اليهودية بتأكيدها التميز اليهودي ودعوتها إلى مناهضة اندماج اليهود في المجتمعات التي يعيشون فيها، كما يتضح من مؤلفات بعض المفكرين اليهود منذ منتصف القرن التاسع عشر من أمثال موسى هس وليو بنسكر. بل إن الأمر وصل في منتصف القرن العشرين إلى شعور بعض اليهود أن معاداة السامية يشكل خطراً على اليهود. فقد نقلت صحيفة «نيويورك تايمز» عن ناحوم غولدمان، رئيس المؤتمر العالمي للصهيونية، في مؤتمر عقد في جنيف عام 1958 ما يلي: «قائد يهودي - غولدمان - يحذر اليوم من أن اضمحلال اللاسامية ربما يشكل خطراً على وجود اليهود. إن اختفاء اللاسامية في معناها التقليدي، بالرغم من أنه مفيد للوضع السياسي والمادي بالنسبة للجماعات اليهودية، إلا أنه أتى بنتائج سلبية في حياتنا الداخلية».(23)

هذه الدعوة المناهضة للاندماج اليهودي ما تزال مستمرة ضمن جدل دائر بين اليهود في الولايات المتحدة بشكل خاص، حيث تقيم اليوم النسبة الكبرى من اليهود في العالم. في ذلك الجدل عبر الكثيرون عن القلق إزاء خطر اضمحلال اليهود في المجتمعات المحيطة بهم. من ذلك الكتاب الذي نشره الأمريكي/ اليهودي ألان

(23) حسن ظاظا: **أبحاث في الفكر اليهودي** (دمشق: دار القلم، وبيروت: دارة العلوم والثقافة، 1987) ص 123، نقلاً عن إبراهيم الحاردلوا في كتابه: **الصهيونية وعداء السامية**.

ديرشوتز، أستاذ القانون بجامعة هارفارد، بعنوان واضح الدلالة: **اليهودي الأمريكي المضمحل** (1997)، الذي يطرح فيه مأزق الاضمحلال اليهودي من خلال المفارقة الناشئة عن كون ذلك الاضمحلال ناتجاً عما حققه اليهود من نجاح في الولايات المتحدة على كل المستويات تقريباً، ما يجعله نجاحاً غريباً أو مشوهاً.[24]

تقول الإحصائيات إنه في التسعينيات من القرن العشرين انقسم معظم اليهود ما بين الولايات المتحدة بنصيب يبلغ 5،355،000 وإسرائيل: 3،946،700، وتوزع حوالي الثلاثة ملايين ما بين الاتحاد السوفيتي (روسيا حالياً) وفرنسا وبريطانيا، بينما توزع مليون وثلاثمائة وتسعة وعشرين ألفا وسبعمائة في مناطق أخرى مختلفة، ليبلغ الإجمالي: 12،806،400.[25] ذلك التجمع في الولايات المتحدة نتجت عنه نجاحات هائلة على كل المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهي نجاحات جاءت مبكرة. ففي الثلاثينيات شكل اليهود في نيويورك وحدها - وهي عاصمة اليهود الحقيقية اليوم - أكثر من نصف الأطباء وحوالي الثلثين من أطباء الأسنان والمحامين. وفي عام 1969 كان 80% من ذوي الدخل المرتفع بين الأمريكيين من اليهود. وفي عام 1990 كان معظم اليهود الذين تجاوزوا الخامسة والعشرين قد أكملوا دراستهم الجامعية ومضى حوالي نصفهم إلى إكمال دراستهم العليا (بينما بلغت النسبة بين بقية الأمريكيين البيض 12% ممن أكملوا دراستهم الجامعية).

من أسباب النجاح المشار إليه أن اليهود الألمان الذين شكلوا الموجة الأولى للمهاجرين إلى الولايات المتحدة ما بين 1880 و 1914 كانوا ممن حققوا نجاحاً تجارياً كبيراً، ومنهم من أسس في وطنه الجديد مؤسسات تجارية ما يزال للكثير منها حضور عالمي، مثل: مخازن ميسي Macy، وبلومنغديل Bloomingdale، وساكس Saks، بالإضافة إلى ماركات تجارية معروفة عالمياً مثل بناطيل ليفي ستروس التي كانت رائدة في استخدام قماش «الجينز».[26]

أما النجاح السياسي اليهودي في القرن العشرين، لاسيما في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فمما لا يحتاج إلى تعليق في ظل إنشاء إسرائيل على الأراضي الفلسطينية عام

---

(24) Alan Dershowitz, *The Vanishing American Jew* (New York: Touchstone, 1997).

(25) Thomas Sowell, *Migration and Cultures: A World View* (New York: Basic Books, 1996) p. 235

(26) Thomas Sowell, *Migration and Cultures*, pp. 294-299.

1948، والتأثير الهائل للوبي الصهيوني على مجريات السياسة الأمريكية لفترة ما تزال ممتدة حتى الآن. ولإسرائيل حضور خاص بالنسبة لليهود في العالم، لاسيما في الولايات المتحدة. فهي بالنسبة للكثيرين أبرز إنجازات اليهود وأكبر عوامل توحيدهم. يقول درشوتز في الكتاب المشار إليه قبل قليل إنه في ظل تناقص العوامل التي تجمع اليهود وتوحدهم، لم يبقى سوى أمل وحيد: «سمتنا الوحيدة المستجدة كحضارة هي دولة وشعب إسرائيل». لكنه ما يلبث أن يذكر بأن «معظمنا لا يعيشون في ذلك الشعب - الدولة» التي قد تؤدي عملية السلام في الشرق الأوسط، كما يقول، إلى تناقص أهميتها على أية حال.(27)

(27) *The Vanishing American Jew*, 195.

سؤال الهوية: مأزق الانتماء اليهودي

فنكلكروت - في - تسيلان - روث - شتاينر - بوبكن

«لقد كانت أقنعة غير اليهود مؤقتة، لبسوها أثناء المظاهرة فقط؛ ولكن بالنسبة لي كل يوم يمر هو حفلة تنكرية. كنت يهودياً بشكل صريح، ولم أضطر إلى خلع قناعي قط».

ألان فنكلكروت[1]

«قصائدي تتضمن يهوديتي»

بول تسيلان[2]

سؤال الهوية من الأسئلة التي أصابها الكثير من التعقيد في الفكر المعاصر ومن ثم في مختلف حقول المعرفة نتيجة لتزايد الاهتمام بها على المستوى الفلسفي بشكل خاص والبحثي بشكل عام. فهوية الإنسان، كما يتضح لنا الآن أكثر من ذي قبل، شيء رجراج ومنزلق، أقرب إلى الانفلات منها إلى الثبات. ومرد ذلك هو كثرة المؤثرات التي تتدخل في تشكيل ما ندعوه بالهوية والتي لا تنفك تؤثر في تشكلها حسب تغير تلك المؤثرات طوال حياة الإنسان، هذا على الرغم من ترسخ بعض المرتكزات في عقيدة الإنسان وقيمه وما يتبنى من طرق العيش وأساليب التعبير. فغربة الوجه واليد واللسان التي

---

(1) اليهودي المتخيل (الإشارات التالية هي إلى هذه الطبعة) Alain Finkielkraut, *The Imaginary Jew* (Lincoln & London: U of Nebraska P, 1994; tr. from the French 'Le Jeuif imaginaire', 1980)

(2) مقتبس في كتاب جون فيلستنر: بول تسيلان: شاعر، ناجٍ، يهودي John Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew* (New Haven: Yale UP, 1995) p. 280.

تحدث عنها المتنبي قبل ما يزيد على الأربعة عشر قرناً في مطلع قصيدته المشهورة فقدت الكثير من معناها الذي يفترض الاختلاف الكبير بين العربي وغيره من الناس.[3] ذلك أن الغربة الآن هي ذلك الخليط من العناصر الذي يدخل في تشكيل الهوية الثقافية، من لغات ومفاهيم وقيم وعادات، إلى غير ذلك، وإلى الحد الذي يجعل الحديث عن إنسان خالص الانتماء إلى ثقافة بعينها أو مكان بعينه، أو عن ثقافة نقية من الشوائب المغايرة لما قد يفترض أنه جوهرها الأصلي، كل ذلك يصير ضرباً من الخيال المحض. ولعل عصرنا الحالي بمتغيراته الاتصالية الهائلة يجعل هذا الكلام أوضح وأصدق من أي وقت مضى. فلم يعد من السهل حالياً أن نحكم على إنسان بأنه عربي من ملامحه، فقد يتضح أن ثقافته الفرنسية أقوى من ثقافته العربية وأظهر منها و إلى الحد الذي يظهر له ملامح أخرى، كما هو الحال مع إنسان آخر ذي ملامح صينية ما تلبث أن تتكشف عن ثقافة أمريكية، أو ملامح هندية تفضي إلى تركيبة ثقافية إنجليزية، وهكذا.

من يتأمل العصر الحديث سيجده مليئاً على نحو غير مسبوق بعدد هائل من الكتاب والمفكرين والمثقفين عموماً (ناهيك عن غيرهم من الأفراد) الموزعي الهوية، أناس تتداخل ملامحهم في بعضها البعض إلى الحد الذي يتولد من جراءه تنافر بين الملامح والشخصية. فالمسرحي الشهير صامويل بيكيت أيرلندي القومية واللغة، لكنه كتب معظم أعماله بالفرنسية. وإذا كان بيكيت موزعاً بين انتماءين قريبين على أية حال، فإن الروائي المعاصر كازو إيشيغورو يعيش ازدواجية أغرب، فهو ياباني الملامح، لكنه إنجليزي اللغة، وهو اليوم روائي إنجليزي تتراوح أعماله الروائية بين الموضوعات اليابانية والإنجليزية. وكذلك هو الحال مع الهندي سلمان رشدي، الذي يحمل من الهند ملامحها والكثير من ثقافتها، ومن إنجلترا لغتها والكثير من ثقافتها أيضاً، وتتراوح أعماله بين العالمين الشرقي والغربي. ومثل هؤلاء كثير من العرب والصينيين والأتراك والسريلانكيين وغيرهم. ولعل الروائي اللبناني أمين معلوف نموذج قريب، فهو يكتب بالفرنسية شأن كثير من اللبنانيين والمغاربة المقيمين في فرنسا، من شعراء وروائيين وغيرهم.[4]

---

(3) مغاني الشعب طيباً في المغاني بمنزلة الربيع من الزمان
ولكن الفتى العربي فيها غريب الوجه واليد واللسان

(4) من الأعمال اللافتة في هذا السياق كتاب معلوف: **الهويات القاتلة**، ترجمة نهلة بيضون (دمشق: دار الجندي، 1999) وكذلك ما كتبته نانسي هيوستن بعنوان «انحدار الهوية؟» في مجلة «سلماغوندي» الأمريكية في عددها الصادر لفصلي الشتاء والربيع لعام 1999. انظر: Nancy Houston, "The =

هذا التداخل بين الهويات يكاد يكون سمة العصر بعد أن تقاربت الثقافات وصار من سمات المثقف انتماؤه إلى أكثر من ثقافة في الوقت نفسه من خلال التعدد اللغوي. فليس من الضروري أن يصل الأمر بالكاتب أو المثقف إلى حد الانقسام التام أو شبه التام بين عالمين، مثل إيشيغورو أو رشدي، لكي يعيش ذلك التداخل في الهوية، وإنما تكفي معرفة أكثر من لغة قراءة أو كتابة لتبدأ الهوية الفكرية أو الثقافية بفقدان صرامة حدودها وحدّة معالمها. ومن هنا يتداخل سؤال الهوية وسؤال الثقافة بشكل عام: ففي نهاية سؤال الهوية سنكتشف أننا إنما نطرح سؤال الثقافة، أو بالأحرى سؤال الثقافات المختلفة في عالمنا المعاصر إذ تشتبك مع السياق الحضاري الرئيس، أي السياق الغربي. وفي هذا استثناء مهم من كل ما ذكر. فقد يلاحظ أن الأمثلة التي سقتها لإبراز التباسات الهوية ينقصها مثال واحد هو: إنسان ذو ملامح أوروبية يحمل ثقافة صينية أو هندية أو عربية. ذلك الإنسان موجود بلا شك، لكنه قليل، بل هو النادر قياساً إلى النماذج الأخرى، نماذج العربي أو الهندي أو الصيني الذي يحمل حضارة أوروبية المنشأ والسمات، وتكاد الأمثلة النادرة تنحصر في غربيين ينتجون أو يبدعون في الثقافات الأخرى. فهيمنة السياق الغربي تجعله مرجعية تلتقي عندها الهويات المتضاربة، ملامح كثيرة ذات انتماءات ثقافية متقاربة. لكن انضواء الملامح الكثيرة تحت لواء الهوية أو الهويات الثقافية الأوروبية ليس قديماً جداً، فمع أن سيطرة أوروبا الاستعمارية على العالم أخذت تتنامى مع نهاية العصور الوسطى وبدأ عصر النهضة، فإن الشعوب المستعمَرة لم تشرع في الدخول إلى معترك الإضافات الفكرية والإبداعية إلا منذ ما لا يزيد على القرن أو القرنين، وكانت مواجهتها لالتباسات الهوية مرتبطة بذلك الدخول، أي أنها واجهت مشكلة الهوية حين واجهت غربتها الحضارية بدخولها في حيز الهيمنة الأوروبية.

الفئة البشرية الوحيدة التي واجهت مشكلة الهوية في وقت سابق على جميع أو معظم الفئات الأخرى فيما يبدو، وربما بقدر أو حدة غيرة مسبوقة أيضاً، هي فئة اليهود. فتاريخ الجماعات اليهودية، الذي تأملنا معالمه الرئيسة في الفصل الأول، تاريخ هجرات دائمة من سياق حضاري أو ثقافي إلى آخر، من البابلي والفارسي إلى اليوناني، إلى الروماني، إلى العربي الإسلامي، إلى الأوروبي الغربي الحديث، إضافة إلى

= Decline of Identity?," *Salmagundi* (Winter-Spring 1999) No. 121-122, pp. 10-22. تقول الكاتبة إن الغرب بدأ يفقد هويته وإن كتاباً مثلها يستمدون إبداعهم من ذلك الفقدان إذ ينعكس عليهم، مشيرة إلى أن دورها يكمن في إقلاق المطمئنين بشأن هويتهم.

اشتباكات كثيرة أخرى في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية، بل في كل بقاع العالم تقريباً. وقد ترافق مع التحولات التاريخية الكثيرة توزع جغرافي واسع، إلى الحد الذي يجعل من الممكن القول إنه قد لا تكون هناك فئة بشرية تصدق عليها التباسات الهوية أكثر من اليهود. فاليهود، وقبل الدخول في إشكالية هويتهم، أو هوياتهم، بالتفصيل، موجودون في كل مكان. ثمة يهود بملامح عربية، ويهود بملامح صينية، ويهود بملامح أوروبية، ويهود بملامح تركية، وأخرى روسية، وقس على ذلك، حتى بات من الصعب أن نجد جماعة أو فئة تحمل القدر نفسه من الالتباس، لاسيما في مسألة الملامح، فقد تتغير الهوية على مستوى التركيبة الثقافية أو الاجتماعية، لكن الملامح - الجسدية طبعاً- تحتاج وبشكل خاص إلى فترة طويلة لكي تتغير وتتشبك مع ما يغايرها. الملامح هي فيما يبدو آخر وأصعب ما يتغير من مكونات الهوية.

نتيجة ذلك كله كان من الطبيعي أن تكثر الدراسات المتصلة بـ «الهوية اليهودية» في اللغات الغربية، سواء تلك التي تشير إلى القضية صراحة في عناوينها أو التي تتناولها ضمناً أو على نحو غير مباشر.[5] ومن تلك الدراسات ما كتبه مفكرون وباحثون معروفون، بمعنى أن الموضوع ليس مبحثاً أنثروبولوجياً أو اجتماعياً يعرفه المختصون في العلوم الاجتماعية فحسب، كما قد يكون الحال في هوية كثير من الجماعات البشرية الأخرى. فالسؤال هنا مطروح في الفلسفة المعاصرة ولدى فلاسفة أو مفكرين معروفين بعضهم يعلن انتمائه إلى اليهود وبعضهم إلى غير ذلك مثل: الفرنسيين جيل دولوز وفرانسوا ليوتار وجاك دريدا، والألمانيين تيودور أدورنو وهوركهايمر والأمريكي جورج

---

(5) من الطبيعي أن تكون اللغات الغربية هي الوعاء الرئيس لهذه المسألة، ليس لكثرة اليهود وحضورهم البارز في الثقافة الغربية فحسب، وإنما لأن هذه اللغات هي لغات الإنتاج الثقافي والفكري الرئيسة. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى الدراسات التالية، وهي باللغة الإنجليزية فقط، مسلسلة حسب تاريخ صدورها: Simon N. Herman, *Jewish Identity* (1st ed. 1977; New Brunswick [U.S.A.] and Oxford [U.K.]: Transaction Publishers, 1989); Stuart E Rosenberg, *The New Jewish Identity in America* (New York: Hippocrene Books, 1985); Michael A. Meyer, *Jewish Identity in the Modern World* (Seattle & London, U of Washington P, 1990); Judith Friedlander, *Vilna on the Seine: Jewish Intellectuals in France Since 1968* (New Haven & London, 1990); Jonathan Boyarin, *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory* (Minneapolis, U of Minnesota P, 1992); Nissim Rejwan, *Israel in Search of Identity: Reading the Formative Years,* (Gainsville: UP of Florida, 1999). هذا بالإضافة إلى دراسات أخرى سيأتي ذكرها في سياق هذا الفصل.

شتاينر وغيرهم كثير. أما في الثقافة العربية فلا يكاد السؤال يكون مطروحاً على هذا المستوى. ومن الاستثناءات القليلة في هذا السياق عبدالوهاب المسيري في العديد من أعماله التي أبرزها موسوعته الكبيرة المعروفة **اليهود واليهودية والصهيونية**، وكذلك كتابه **من هو اليهودي؟**

في ما يلي من ملاحظات سأتوقف عند مسألة الهوية اليهودية مستمداً مادتي مما تطرحه نصوص كثيرة ومتباينة حول الموضوع، بعضها أشرت إليه وبعضها لم أشر. ولكني أود قبل البدء أن أنوه بأن كثرة المصادر الغربية التي اعتمدت عليها هنا ليس مرده إلى قلة المصادر الأخرى (العربية مثلاً) فحسب. فبالإضافة إلى تعدد زوايا الطرح في ما كتب باللغة الإنجليزية وحدها حول الموضوع، هناك هدف استراتيجي تتوخاه هذه الدراسة، وأشرت إليه في المقدمة. فقراءة المكون اليهودي من خلال الكتاب والباحثين الغربيين، ومعظمهم هنا من اليهود، يعيننا على فهم الصورة كما يراها أصحابها، حتى إذا وصلنا إلى ذلك الفهم استطعنا أن نبدي وجهة نظر تقيم ما هو مطروح في تلك المصادر، بمعنى أنها لا تؤخذ على علاتها، إيجاباً أو سلباً. واتباع خطة كهذه من شأنه أيضاً أن يحسن المردود المعرفي للطرح من ناحية، ويدفع تهمة التحيز المباشر أو المقصود من ناحية أخرى (فثمة تحيز «غير مقصود» لا سبيل إلى دفعه، لأنه ناتج عن الموقع الثقافي للباحث أياً كان).

إشارة توضيحية أخرى هي أن المادة المتصلة بالهوية فيما يتناوله هذا الفصل ليست متجانسة بحيث توضع في قالب واحد، وإنما هي متنوعة بتنوع زوايا الطرح ما يستلزم بطبيعة الحال تنوعاً في مستوى التناول وزواياه. فقد اخترت الوقوف على ستة نماذج لمثقفين يهود في مجالات فكرية وإبداعية مختلفة، كلهم يطرحون الهوية اليهودية كإشكالية شخصية من ناحية وثقافية عامة من ناحية أخرى. الستة نماذج اخترتها من جيلين متفاوتين في القرن العشرين، اثنان منهم فرنسيون، والبقية أمريكيون. المثقفون الستة يتفاوتون أيضاً في مناحي النشاط، بين مفكرين فرنسيين هما: سيمون في Weil، وألان فنكلكروت، وشاعر ألماني/روماني هو بول تسيلان، وثلاثة من الأمريكيين هم: الناقد جورج شتاينر، والروائي فيليب روث، ومؤرخ الفلسفة رتشارد بوبكن. لكن هؤلاء ليسوا وحدهم، فالحديث عنهم يستلزم الوقوف أيضاً على بعض الدراسات النقدية التي تناولت إشكالية الهوية اليهودية سواء عندهم أو عند غيرهم، مما يرفد النقاش برؤية نظرية وتفاصيل مساعدة. كما أن هناك وقفة مقارنة لكيفية تمثل الهوية اليهودية نفسها لدى كاتب غير يهودي، هو الشاعر الأمريكي جون بيريمان.

أ: بدايات الأزمة وتحديات التنوير:

حقبة العزلة الطويلة التي عاشها اليهود في مجتمعات غير يهودية، سواء كانت آسيوية أم أوروبية أم غير ذلك، حقبة الغيتوات الممتدة منذ ما يعرف بالشتات في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، الشتات الذي نتج عن خروجهم من فلسطين وحتى نهاية القرن الثامن عشر، تلك الحقبة، إذا استثنينا منها فترات نادرة (لعل أهمها فترة بقائهم في الأندلس الإسلامية التي يعدونها فترة ذهبية من الاندماج والازدهار)، عملت على تقوية شعورهم بالاختلاف والعزلة من ناحية، وبالانتماء إلى بعضهم البعض، من ناحية أخرى، على الرغم من تشتتهم في أماكن مختلفة. فالممارسات الدينية والاجتماعية والاقتصادية كانت موحدة أو شبه موحدة بين الجماعات اليهودية على تفرقها. غير أن عاملاً آخر لعب دوراً رئيساً إلى جانب تلك الممارسات في تقوية الشعور اليهودي بالانتماء: ذلك كان الانتماء العرقي. فعلى الرغم من كون ذلك الانتماء من المعايير الرجراجة أو الضعيفة الثبات والتثبت فقد ظل اليهود يصرون، وعلى مدى قرون، أنهم متجانسون عرقياً، وما زالوا حتى اليوم يرون أن ميلاد الإنسان من أم يهودية هو المعيار الثابت لتحديد الهوية اليهودية.[6]

غير أن التجانس الثقافي ظل أيضاً في غاية الأهمية، لكن التجانس هنا يخضع لمتغيرات ينبغي التنبه لها. وستتضح تلك المتغيرات بالمقارنة بين اليهود واليونانيين القدماء. فقد كان اليونانيون في البداية يجعلون الهوية اليونانية، أو الانتماء إلى الهيللينية، كما في المصطلح الشائع، يقوم على عوامل رئيسة هي: قرابة الدم أو العرق، واللغة وتبني التقاليد اليونانية. لكنهم مع اتساع تأثيرهم الحضاري على ما حولهم قصروا الانتماء على اللغة والتقاليد وأهملوا الجانب العرقي، ليصير يونانياً كل من تحدث

(6) من الباحثين الغربيين الذين توقفوا عند هذه المسألة واستعملوا عبارة «ثقافات يهودية» ديفيد بيالي. ففي مقدمته لكتاب حول الموضوع قام بتحريره يؤكد بيالي على أهمية التحدث عن «ثقافات» وليس «ثقافة» يهودية، لكنه يعود ليؤكد أيضاً أن تلك التعددية الثقافية المنبثقة عن صلة اليهود الوثيقة بالثقافات التي يعيشون بين ظهراني أهلها لا ينبغي أن تلغي الدور الموحد أو الرابط الذي يلعبه عنصر الموروث الشعبي، أي «استمرار التقاليد النصية والشعبية عبر التاريخ اليهودي وعبر العديد من الأراضي التي سكنها اليهود». والمقصود هنا علاقة اليهود بالنصوص المقدسة (التوراة، التلمود) وبالفولكلور. غير أن استخدام بيالي مصطلح «التاريخ اليهودي» يثير إشكالية تشبه إشكالية «الثقافة اليهودية» و«الشعب اليهودي»، فهل وجود روابط نصية أو تراثية يكفي للحديث عن تاريخ واحد أو ثقافة واحدة؟ انظر: David Biale, ed., *Cultures of the Jews: A New History* (New York: Schocken Books, 2002) pp. xix, xxiv.

اليونانية أو تبني عادات اليونانيين، أو أساليب عيشهم الحضارية. (وهذا هو ما حدث أيضاً في التاريخ العربي ومفهوم العروبة منذ اختلط العرب بالشعوب الأخرى).

في المقابل أصر اليهود في تحديد الانتماء اليهودي على معيارين رئيسين هما: الانتماء العرقي، أو رابطة الدم، وعلى تبني أساليب العيش اليهودية، وأهملوا اللغة، وكان ذلك تصرفاً طبيعياً لجماعات لا تملك السيطرة على من حولها، بل كانت خاضعة معظم الوقت لمؤثرات ثقافية ولغوية تجعلها مضطرة لتبني لغات كثيرة تتبع المنطقة التي تعيش فيها. فاليهودي يظل يهودياً في نظر جماعته طالما ولد لأم يهودية وتبنى عادات اليهود وأساليب عيشهم. وإذا كان تبني اللغات الأخرى من مؤشرات المرونة التي تساعد على الاندماج والتعايش، فإن الإصرار على روابط العرق والعادات، جعلت الجماعة اليهودية معزولة إلى حد كبير. اللغة ساعدت على المشاركة الثقافية، بينما عمل المعياران الآخران على حفظ شكل من أشكال الهوية وإن على حساب التعايش المريح.[7]

ما حدث لأبرز المفكرين اليهود في المرحلة الحديثة من تاريخهم الأوروبي، أي في الفترة التي بدأت بعصر النهضة، يبرز الوضع المشار إليه. فقد كان طرد سبينوزا (1632-1677) من الجماعة اليهودية في أمستردام مؤشراً على حرص تلك الجماعة على الحفاظ على أحد المعايير الأساسية للهوية، وهو الموروث الديني، حتى مع وجود العوامل الأخرى (العرق واللغة). وستتضح هذه الجوانب أكثر في مرحلة تالية (انظر الفصل الخاص بسبينوزا). هنا سأكتفي بالإشارة إلى أن سبينوزا واجه إشكالية الهوية في مرحلة مبكرة نتيجة ذلك الانفصام عن الجماعة. ولم تكن اللاتينية التي كان سبينوزا، ذو الوالدين اليهوديين، يجيدها إلى جانب العبرية ذات أهمية هنا، وإنما كانت المشكلة في موقفه إزاء عقيدة قومه وعاداتهم. وقد جاء طرده من جماعته نتيجة لذلك الموقف وما يمكن أن يسببه من آثار سلبية على الجماعة.

طوال قرن ونيف بعد سبينوزا ظلت حال اليهود بشكل عام دون تغيير يذكر، ولم يحن التغيير إلا بمجيء ما يعرف بالخلاص اليهودي مع جملة من المتغيرات الفكرية والسياسية والاجتماعية تمثلت في ارتفاع المد التنويري وقيام الثورة الفرنسية إضافة إلى ما أحدثته الحروب النابليونية مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. فمع ذلك

---

(7) انظر: Shaye J. D. Cohen, *The Beginning of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: U of California P, 1999) pp. 132-133.

الخلاص خرج الكثير من اليهود من عزلتهم أو غيتواتهم واندمجوا في المجتمعات المختلفة. ذلك أن الثورة الفرنسية كانت، في أحد وجوهها الرئيسة، نتيجة لمخاض فكري - تمثل في المقام الأول بجماعة التنوير من أمثال فولتير وروسو - تزايدت معه معدلات العلمانية والعقلانية ما أدى بدوره إلى ابتعادٍ عن الدين وتوارٍ متزايد للعداء الديني الذي كان يغذي معاداة السامية (كما في المصطلح الشائع، أو معاداة اليهود، كما ينبغي أن يسمى)،[8] وإن لم يعن ذلك غياب ذلك العداء تماماً، كما ظل التاريخ يثبت بين فترة وأخرى.[9]

التطور الرئيس الذي جاء مع التنوير تمثل في ما أحدثه من تغيير للهوية اليهودية حين بدأت تتخلى عن تماسكها السابق الناتج عن الترابط المعيشي في الغيتوات وتستسلم لمغريات الاندماج مع الوسط المسيحي الضخم المحيط بها. ومع أن الأغلبية في ذلك الحين احتفظت بانتماءاتها الدينية والثقافية والاجتماعية المختلفة، نجد أن البعض من أولئك بدأ يدخل في النصرانية ويتشبه بالنصارى الأوروبيين في مختلف وجوه العيش. وكان الفيلسوف الألماني/اليهودي موسى مندلسون (1729-1786) أحد أبرز الدعاة لذلك التخلي عن الهوية بشكلها الانعزالي الواضح. فقد دعا أبناء جماعته إلى الابتعاد عن تشددهم لتحقيق الخلاص من العزلة، مؤكداً على ضرورة تبني اللغة المستعملة في البلد الأوروبي الذي يسكنون، بالإضافة إلى تغييرات أخرى من شأنها أن ترفع معدل الاندماج اليهودي.

كان أول مظاهر الاندماج الذي دعا إليه مندلسون تغييره لاسمه، تماماً كما حدث مع سلفه سبينوزا، الذي اضطر من قبل، وكما لو كان نموذجاً بدئياً لمن جاء بعده إلى تبني اسم مسيحي يحل فيه «بنيديكتوس» محل «باروخ» كاسم أول. في حالة مندلسون كان الأب يدعى مناحيم مندل ديساو، وعرف الابن بين اليهود بـ موسى ديساو، لكن

(8) أستعمل هنا المصطلح الذي اقترحه عبد الوهاب المسيري في دراساته لليهود والصهيونية، كما في موسوعته المعروفة (انظر المراجع).

(9) في مؤتمر عقد في الجامعة العبرية في القدس عام 1994 بعنوان «تنويعات وطنية وثقافية في الهوية اليهودية ودلالاتها على التربية اليهودية» اجتمع متخصصون من حقول مختلفة وتوصلوا إلى أن ثمة سمات جديدة اتصف بها اليهود في العصر الحديث منها: الفردية والعلمانية، والتعددية، والاهتمام بالمستقبل والنزوع إلى التطوع، والقومية. انظر الكتاب الذي يضم بعض أبحاث المؤتمر بعنوان: **تنويعات قومية على الهوية اليهودية** *National Variations on Jewish Identity: Implications for a Jewish Education* ed. Steven M Cohen and Gabriel Horencyzk (New York: State U of New York P, 1999) p. 4.

الابن غيّر الاسم إلى مندلسون Mendelssohn، وهو المقابل الألماني لـ «ابن مندل». أما المظهر الثاني، والأعمق بطبيعة الحال، فهو دراسته للفلسفة الأوروبية في برلين، حيث درس فكر الفيلسوف الإنجليزي جون لوك والألمانيين لايبنتز وكرستيان فون وولف. ثم تكرس ذلك التأورب في شخصية مندلسون بلقائه الكاتب المسرحي والناقد الألماني الشهير لسنغ Lessing، الذي كان، كما سبقت الإشارة، قد صور اليهود صورة بالغة الإيجابية في مسرحيته **اليهود** (1749)، ثم رأى في مندلسون تحقيقاً لتلك الشخصية التي تخيلها. وما كان من لسنغ بعد تعرفه على مندلسون إلا أن أمعن في تصويره الإيجابي لليهود في مسرحيته التالية **ناثان الحكيم** (1779)، التي قدم فيها شخصية يهودية مماثلة لشخصية الفيلسوف اليهودي.[10]

غير أن الصورة الإيجابية التي أبرزها لسنغ لليهود في مسرحيته تعرضت لبعض التوتر في مقالة كتبها بعنوان «تثقيف الإنسانية» صور فيها اليهودية من زاوية عقلانية تنويرية جاعلاً إياها مرحلة بدائية من تطور الأديان، حيث عد المسيحية صورة تالية متطورة ألغت الحاجة إلى الدين السابق.[11] فقد رفض اليهود، ومنهم مندلسون، تلك القراءة التاريخية وأصروا على استمرار «الجوهر اليهودي». المهم هنا هو تأثير ذلك على تشكل الهوية اليهودية، فعلى الرغم من إصرار المفكرين اليهود على تميز سماتهم الدينية والثقافية عموماً فإنهم كانوا مضطرين إلى تقديم التنازلات من خلال عملية تكيف مستمرة أو شبه مستمرة. فقد ظل ذلك يحدث في مواجهة الثقافة الأوروبية المسيحية بإفرازاتها المختلفة.[12] اللافت في هذا الجانب هو ردة الفعل العنيفة التي مر بها مندلسون نتيجة، على ما يبدو، لذلك المخاض في تشكل الهوية. ففي عام 1771 تعرض مندلسون لانهيار عصبي نتيجة لخلاف مع اللاهوتي السويسري لافاتير Lavater الذي وضع مندلسون أمام خيار صعب، إما أن يدخل المسيحية أو يرد على أحد الذين

(10) انظر الفصل الخاص بمندلسون في هذا الكتاب.

(11) أشار الباحث آدام سوتكلف، في كتابه حول «اليهودية والتنوير» إلى أن النفور من اليهود، أو ما سمي فيما بعد بـ «عداء السامية»، كان متشراً حتى بين قادة التنوير، فهو ينقل عن فولتير مثلاً وصفه اليهود بأنهم: «أناس قذرون، يؤمنون بالخرافة وجهلة، كما أنهم علمياً وتجارياً عاجزون عن التطور». انظر: Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment* (Cambridge University Press, 2003).

(12) انظر في هذا السياق مجموعة الدراسات المنشورة تحت عنوان **الموقف اليهودي تجاه الثقافة الألمانية** (1985): *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War* ed. Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg (Hanover & London: University Press of New England, 1985).

يؤكدون تفوقها كدين. فقد اضطر مندلسون أمام ذلك التحدي إلى تأكيد يهوديته، وإلى الانكباب على دراسة موروثه الديني العبري ودعوة اليهود الآخرين إلى دراسة ذلك الموروث والسعي إلى التوفيق بينه وبين الثقافة الألمانية على نحو يستبقي شيئاً من هوية مهددة بالتواري التدريجي.

لقد كان مندلسون، كما كان سبينوزا من قبله، علامة فارقة في تطور المكون اليهودي عبر تكريس الاختلاف والتميز الداخلي حيناً والتأقلم مع المتغيرات الخارجية حيناً آخر. وكان دور الاثنين في تطور الفكر التنويري الأوروبي مهماً لاسيما إذا استحضرنا أن ذلك الدور اصطبغ بسمات يهودية هي التي تفسر سعيهما، مثلما هو سعي غيرهما فيما بعد، نحو تكريس جوانب أو خصائص معينة في ذلك الفكر. فالملاحظ هو أن كلا المفكرين سعى إلى ما يصب في النهاية في مصلحة الأقلية اليهودية بدعم موقفها ضمن المحيط الاجتماعي والثقافة المغايرة نسبياً اللتين تحيطان بهما ولا تخلوان من تهديد لتلك الأقلية. لقد طور سبينوزا، مثلاً، فلسفة تنفي القداسة الدينية من خلال فلسفته الحلولية، في حين حمل مندلسون هموم الجماعة اليهودية المستضعفة في أوروبا ودعا إلى تغيرات عميقة في بنية المجتمع الأوروبي من خلال وقوفه المبكر إلى جانب الفصل العلماني بين الدين والدولة، وكان من أوائل الداعين إلى ذلك الفصل الذي ما يزال سمة رئيسة للحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في الغرب بأكمله. وسنلاحظ فيما بعد كيف استمر ذلك المسعى العلماني على المستوى السياسي في نشاط مفكرين وباحثين وعلماء يهود في القرن العشرين من أمثال فرويد وأصحاب مدرسة فرانكفورت وكارل بوبر وجاك دريدا.(*)

كان من نتائج التغيرات السياسية التدريجية التي أصابت المجتمعات الأوروبية بجهد خاص من أعضائها اليهود أن تحسنت أحوال الجماعات اليهودية الاقتصادية والاجتماعية وازدادت قدرتهم على المشاركة في الحياة من حولهم، وتمكنوا من الدخول إلى المحيط الثقافي المحيط بهم ليبدعوا في الفكر والعلم والفن على نحو لم يحدث لهم من قبل.[13] وكان ذوبان الفوارق، أو بالأحرى تضاؤلها، بينهم وبين المحيطين بهم من الأوروبيين المسيحيين عاملاً أساسياً في تمكينهم من المشاركة المباشرة في تطوير

(*) هناك معالجة موسعة لهذه المسألة ضمن مسائل أخرى في الفصل الثالث.

(13) اللغة والصمت: George Steiner, "A Kind of Survivor," *Language and Silence* (New York: Atheneum, 1967) p. 145-46.

الحضارة الغربية على نحو غير مسبوق. لكن إذابة الفوارق جر معه إشكاليات في الهوية. «كان خلاص اليهود»، كما تقول إحدى الباحثات اليهوديات المعاصرات، «ثمناً لتحديثهم» ضمن رعايا الدولة الحديثة التي تمثل اتحاداً بين الكيان السياسي والقومي (الدولة/ القومية).(14) لذا كان من الضروري أن يزداد الضغط على اليهود للتخلي عن الكثير مما يميزهم سواء في العادات أو التقاليد، بل وحتى في الدين. وبالفعل فقد دخل اليهود إبان القرن التاسع عشر في المسيحية بأعداد كبيرة، بينما ظهر بين الذين بقوا يهوداً اتجاه يعرف بالاتجاه الإصلاحي أو التنويري «الهاسكالاه» Haskala هدفه المواءمة بين أسلوب الحياة اليهودية بما في ذلك الطقوس الدينية والمحيط المسيحي، كالاحتفال بأعياد الميلاد، وبناء معابد تشبه الكنائس البروتستانتية.(15)

ب. القرن العشرون - تفاقم الأزمة:

مع بداية القرن العشرين كانت التغيرات التي اقتضتها محاولات الاندماج قد تركت أثراً عميقاً على المفكرين والفنانين والكتاب اليهود بشكل عام، فالواحد منهم كان إما منتمياً إلى عائلة يهودية إصلاحية، أي يهودية الانتماء لكنها ضعيفة الصلة بتراثها اليهودي، أو عائلة ينتمي بعض أفرادها إلى النصرانية، أو أنه شخصياً تبنى موقفاً منافياً للدين والثقافة التقليدية بشكل عام ولم يعد ينتمي إلى سياق ديني محدد. والأمثلة كثيرة لهؤلاء إذ تمتد من كاتبي القصة الفرنسي مارسيل بروست والهنغاري فرانز كافكا إلى الناقد والمفكر الألماني فالتر بنيامين، إلى عالم نفس شهير مثل سيغموند فرويد إلى فيلسوف ألماني مثل إدموند هوسرل إلى كارل ماركس. وكان من الطبيعي أن يترك ذلك أثراً على تصور كل أولئك لمعنى أن يكون الواحد منهم يهودياً، أي معنى اليهودية نفسها بالنسبة له. تقول **الموسوعة اليهودية** إنه في مرحلة ما بعد الخلاص، وتحديداً في ذروة الليبرالية الأوروبية في أثناء القرن التاسع عشر، كان من الصعب تمييز اليهودي عن غيره، فبمجرد توقف اليهودي عن الانتماء إلى جماعة محددة (نادي، جمعية، إلخ)، يصير في أعين الناس فرداً عادياً خارج فئة اليهود. غير أن الهوية على الرغم من ذلك لم تنتف تماماً:

---

(14) Jon Stratton, *Coming Out Jewish: Constructing Ambivalent Identities* (London and New York: Routledge, 2000) p. 3. إحدى الدراسات المهمة في سياق التحديث هذا هي دراسة المؤرخ جوناثان إسرائيل: **التنوير المتطرف**: Jonathan Israel: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford UP, 2001).

(15) انظر كتاب **الموقف اليهودي تجاه الثقافة الألمانية** المشار إليه أعلاه.

«لقد كان بإمكان اليهودي أن يحس بانتماء قوي إلى الهوية اليهودية بناء على الحد الأدنى من الانتماء، أو حتى دون أي انتماء مطلقاً، على الرغم من تواري كل صلة له بالعقيدة والممارسة الدينية».[16]

ذلك الوضع المتأرجح بين الانتماء إلى اليهودية والانفصام عنها، أو وضع الحيرة حسب تعبير أحد دارسي الهوية اليهودية، كان مسؤولاً على ما يبدو عن المشكلات الكبيرة التي اعترضت عملية الاندماج والعلمنة التي خاضها اليهود ونشطوا في دعمها.[17] فالواضح أنها لم تسفر عن النتائج المرجوة بالسرعة أو القوة المتوقعة، بل جاءت مخيبة لآمال الكثيرين سواء من اليهود أو المسيحيين.[18] ويبدو أن تلك الخيبة تمثل سياقاً مباشراً لتزايد ما يسميه اليهود «معاداة السامية» في ألمانيا والنمسا بشكل خاص في أواخر القرن التاسع عشر.

في الثلاثينات من القرن العشرين جاءت النهاية المرعبة لمحاولة التعايش اليهودي - المسيحي، ولم تكن النازية هي القوة الوحيدة التي صاغت تلك النهاية، بل كانت هناك الستالينية والفاشية، بل وذلك القدر من السكوت الجماعي على ما كان يحدث، كما يشير أحد المفكرين اليهود المعاصرين.[19] تلك القوى كانت النازية، كما هو معروف، في طليعتها، ولم تكن المحرقة النازية لليهود (ما يطلق عليه «الهولوكوست» أو «الشواه»)،[20] التي تمخضت عنها الفترة النازية سوى تذكير مرعب بنوع التحديات التي

---

(16) *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Encyclopaedia Judaica (1972-1973). مدخل «الهوية اليهودية» Jewish Identity.

(17) Jon Stratton, *Coming Out Jewish* (مرجع سابق).

(18) من أهم الدراسات التي تناولت خلاص اليهود وما أدى إليه من نتائج متوقعة وغير متوقعة ما تضمنه كتاب جاكوب كاتز خارج الغيتو: Jacob Katz, *Out of the Ghetto: the Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1973). انظر الصفحتين 78-79 مثلاً. هذا بالإضافة إلى الدراسة الهامة التي نشرها جون كديهي بعنوان: **محنة التهذيب: فرويد، ماركس، ليفي-ستروس، والصراع اليهودي مع الحداثة** John M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity* (New York: Basic Books, Inc., 1974.

(19) انظر جورج شتاينر في مقالته «ناجٍ من نوع ما» "A Kind of Survivor" في كتاب **اللغة والصمت** *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman* (New York: Athenaeum, 11967) p. 150.

(20) يرى عبد الوهاب المسيري أن من الضروري تحديد التعميمات التي تتضمنها بعض المصطلحات الصهيونية/ الغربية مثل «الهولوكوست» أو «الشواه» لأن تركها على إطلاقها يوحي بأنها ظاهرة شاملة =

تقف في وجه التعايش المثالي الذي حلم به اليهود في أوروبا والغرب عموماً.(21) وكان من الطبيعي والحال كذلك أن يعاد طرح إشكالية الهوية مرة أخرى وبشكل حاد لاسيما على المستوى الفكري من فلسفي واجتماعي ونفسي ونقدي إلخ. كان على اليهودي أن يعود يهودياً على نحو ما، حتى وإن لم يعد قادراً على الرجوع تماماً.

ج. مدخل إلى سؤال الهوية في الفكر اليهودي المعاصر:

حين نطرح سؤال الهوية في الفكر اليهودي فإننا نطرح سؤالاً ذا شقين: فهو أولاً سؤال عن هوية ذلك الفكر: بأي معنى يمكننا أن نصفه باليهودية؟ ثم هو، ثانياً، سؤال عما يقوله ذلك الفكر عن الهوية، عن نفسه وعن غيره. هنا سنتبين سريعاً أن السؤالين متداخلان إلى حد كبير، فهوية الفكر تعتمد إلى حد كبير على ما يصدر عن ذلك الفكر من تحديد لنفسه، أولاً، ومن آراء في مختلف القضايا، ثانياً، لكن الهوية بالطبع لا تعتمد على ذلك بالكلية، أو لا ينبغي لها أن تفعل، فللمراقب أو المحلل أن يطرح تصوراً مغايراً لما يصدر عن الفكر موضوع التحليل، وهذا بالطبع منطلق أساسي لقراءة تتوخى الاستقلالية في التناول والطرح، مثلما أنه منطلق لقراءة تسعى لفهم الظاهرة من داخلها بالإنصات إلى ما تقول، وهذان هما منطلقا هذه الملاحظات.

الذين يمكن التوقف عند أعمالهم في هذا الصدد أكثر من أن يتسع لهم المجال هنا، لأن قضية الهوية قضية مركزية لكثير من الكتاب الذين يرون أنفسهم منتمين إلى اليهود على نحو ما، سواء كانوا مفكرين أم أدباء أم أكاديميين أم غير ذلك، الأمر الذي تولد عنه، إلى جانب الملاحظات العرضية التي تركها بعض أولئك، عدد كبير من الأعمال الإبداعية والمؤلفات التي تتراوح بين السير الذاتية والدراسات التحليلية المطولة. فكان من الضروري نتيجة ذلك اختيار ما يبدو أكثر أهمية وصلة من غيره، وهي مهمة ليست بالسهولة التي قد تبدو.

= لليهود جميعاً بينما هي حدثت لليهود الغربيين فقط، بالإضافة إلى أن الإبادة شملت جماعات أخرى غير اليهود، مما يجعل ترك المصطلح على إطلاقه، وكما يستعمل في الكتابات الغربية لليهود وغيرهم، مضللاً من حيث هو يضفي صفة الكونية على حدث ذي حدود ومعالم. انظر: **في الخطاب والمصطلح الصهيوني** (مرجع سابق) ص65.

(21) المعروف أن الخطاب الصهيوني قام على أساس استحالة الاحتفاظ بالهوية في محيط معادٍ يضطر اليهود إلى التخلي عن هويتهم لغرض التأقلم. انظر **الموسوعة اليهودية** (أعلاه)، مدخل «الهوية اليهودية» Jewish Identity.

في كتابها **إشهار اليهودية** الذي سبقت الإشارة إليه[22]، الذي يضم عدداً من الأبحاث حول موضوع الهوية، تتوقف المؤلفة جون ستراتون Jon Stratton، وهي باحثة إنجليزية/ يهودية الأصل تقيم في أستراليا، متأملة معنى أن يكون الإنسان يهودياً. وما يفضي إليه التأمل في كتابها هو تلك الحيرة أو التردد (ambivalence) الذي يشير إليه عنوان الكتاب، الذي يذكِّر، كما تقول المؤلفة استناداً إلى دراسة أخرى، بوضع الشاذين جنسياً حين يقررون الاعتراف بشذوذهم.[23] فثمة تأزم لدى الكاتبة تجده مشتركاً بينها وبين عدد من اليهود المثقفين يتمثل في الحيرة إزاء انتمائهم اليهودي، وهل ينبغي أن يتحدث الإنسان عن ذلك الانتماء أم لا. «الإشهار هو ممارسة الإعلان أمام الملأ عن ذلك الذي ليس من الضروري الإعلان عنه في مجتمع محدد، لأن من الممكن ألا يُنظر إلى الإنسان من تلك الزاوية المعلن عنها، كما تبين فعلاً من أحداث سابقة» (ستراتون، 22). وتشير المؤلفة في هذا السياق إلى مسرحية للكاتب الفرنسي راسين بعنوان **إستر** *Esther* تقوم على القصة التوراتية لليهودية الجميلة إستر التي تزوجها ملك فارس أحشورس الأول دون أن يعلم أنها يهودية، وكيف أنها أنقذت اليهود من أمر الملك بقتلهم حين كشفت عن هويتها له بكل شجاعة. والمهم هنا، كما تشير ستراتون، هو أنه على الرغم من غياب أي مؤشر، سواء في التوراة أو في مسرحية راسين، لأي علامة في شخصية إستر تدل على أنها يهودية فإن تلك الهوية تبرز عند إشهارها أو الإعلان عنها وكأنها حقيقة ثابتة.

ذلك الوضع الذي صوره راسين في القرن السابع عشر لم يتبق منه، كما تقول ستراتون، سوى إمكانية أن يجهل الناس هوية اليهودي طالما هو أو هي لم يعلن عنها. أما وضوح الهوية وثباتها، أو عدم تعرضها للتساؤل فيما بعد، فلم يعد منطبقاً، وتضرب لذلك مثالاً بمجتمعها القريب سواء في بريطانيا حيث ولدت أو في أستراليا حيث تعيش. وتروي في هذا السياق كيف أن أصدقائها حاولوا ثنيها عن التحدث في الموضوع أو

---

(22) وهذه أقرب ترجمة استطعت الوصول إليها لعنوان الكتاب: *Coming Out Jewish: Constructing Ambivalent Identities.*، ويتضح مما تقوله الكاتبة أن مصطلحها يتضمن الاعتراف وليس مجرد الإعلان أو الإشهار، لكني لم أجد كلمة عربية واحدة تحمل المعنيين معاً.

(23) الإشارة هي إلى كتاب بعنوان **إبستيمولوجيا الخزانة** لإيف كوسوفسكي سيجويك، أو سيجيك، حيث ترد الخزانة بكناية معروفة في الغرب عن اعتراف الإنسان بوضع محرج، أي ظهوره من «خزانة» السرية إلى العلن: Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1990).

التأليف فيه طالما صعب التعرف على انتمائها اليهودي دون إعلان. وتتفق المؤلفة مع أولئك الأصدقاء وغيرهم في أن اليهود في الغرب المعاصر لا يتميزون بأية صفات بيولوجية. فالصورة النمطية عنهم كأناس تغلب عليهم السمرة وطول الأنوف ليست صحيحة إطلاقاً. حتى مسألة الترحال التي عرف بها اليهود لم تعد مميزاً دقيقاً بتوطن الكثير منهم في أماكن واحدة وعلى مدى عدة أجيال:

لقد كانت الهوية في الماضي شيئاً معطى، خاصية أساسية وموحَّدة. ومن الطبيعي أن ينظر إليها أفراد الجماعة المهيمنة [في المجتمع] بوصفها ثابتة وأكيدة. غير أن الذين تربطهم علاقة غامضة بالنظام المهيمن - سواء أكانوا مهاجرين، أم أقليات، أم نساء، أم أفراداً من الطبقة العاملة، إلخ - يعلمون أن الهوية عملية متصلة، وربما تكون أكثر العمليات عمقاً، عملية تُلقى فيها على نحو استجوابي.(24)

بوصول مفهوم الهوية إلى مرحلة التشكل المستمر يصبح الحديث عنه مأزوماً بالغموض. غير أن من الواضح أن ذلك الغموض لم يمنع المؤلفة وغيرها من الإحساس بالانتماء إلى تلك الهوية على نحو ما، بل ومجابهة دلالاتها بكل ما تنطوي عليه تلك الدلالات من قلق وغموض. فهي يهودية بشكل أو بآخر، وإن فرقت بين معنيين أساسيين هما الانتماء الثقافي للهوية، كما تشير إليه كلمة Jewish، الانتماء الذي تجد المؤلفة نفسها أقرب إليه، كما يشير عنوان الكتاب، والانتماء العرقي للهوية كما تشير إليه كلمة Jew والذي ساد في مرحلة سبقت العصر الحديث، والكلمتان مما يصعب ترجمته إلى العربية لغياب المقابل الدقيق، فالأولى تشير إلى الهوية الثقافية من حيث هي مفتوحة، والثانية مغلقة على المعنى التقليدي للانتماء الديني والعرقي (الولادة من أم يهودية. . . إلخ).

1. الفرنسي فنكلكروت: تقديس الهوية

التمييز الذي تثيره ستراتون بين انتماء ثقافي وآخر عرقي ليس مما يتوقف عنده المفكر الفرنسي ألان فنكلكروت الذي ينتسب لليهود أيضاً وتشغله مسألة الهوية بتأزم ذي لون خاص، والذي أرى البدء به مناسباً لصلته المباشرة وانشغاله المكثف بما نحن بصدده ولطرافة طرحه أيضاً. ففي كتاب أصدره عام 1980 بعنوان **اليهودي المتخيل**،(25) يطرح المؤلف سؤال الهوية من خلال كونه يهودياً فرنسياً بدأ رحلته الفكرية مع أحداث

(24) ستراتون، ص18-19.

(25) **اليهودي المتخيل** (مرجع سابق). الإشارات في النص هي إلى صفحات هذه الطبعة من الكتاب.

فرنسا الطلابية في شهر مايو من عام 1968. يقول فنكلكروت في بداية كتابه إنه ما زال يذكر كيف تعاطف العديد من الناس في تلك الفترة مع يهودي يدعى دانييل كون بينديت (أو بيندي) حين خرج من فرنسا ثم رفضت السلطات الفرنسية منحه تأشيرة عودة. ثم يشير إلى أنه، أي فنكلكروت، خرج مع المتظاهرين يصرخ: «كلنا يهود ألمان». لكن تلك الصرخة المتعاطفة تحولت فيما بعد إلى أزمة لفنكلكروت نفسه حين تأمل هويته اليهودية والمسافة التي تفصل الجماهير المتظاهرة، أو معظم تلك الجماهير، عما يدعون أنها هويتهم، أي حين تبين له أن تلك الكثرة من غير اليهود إنما يدعون هوية ليست لهم، هوية تستمد معناها من المعاناة التي لم يجربوا فعلياً. فعلى الرغم من شعوره بالامتنان كيهودي لكل ذلك التعاطف فإن اليهود وحدهم (أو اليهود الفرنسيين على الأقل) وليس الفرنسيين (غير اليهود) هم الذين ما زالوا يعانون من الظلم، هم الذين يمنعون من العودة إلى الأرض التي عاشوا فيها (أي فرنسا)، وهم الذين سبق وأن أحرقوا على يد النازية، إلى آخر ذلك من وجوه المعاناة التي يشير إليها المفكر الفرنسي/اليهودي ضمناً. ويعني ذلك أن أولئك اليهود المعذبين هم وحدهم الذين يمتلكون الحق في رفع شعار الهوية اليهودية، وأن المعاناة حكر على اليهود، تماماً مثلما أن الاضطهاد النازي لليهود، كما يؤكد الكثير من الكتاب اليهود في العصر الحديث ومعهم كتاب غربيون كثر، لا يماثله اضطهاد آخر في التاريخ ولا ينبغي أن يقارن بشيء.

لكن فنكلكروت ما يلبث أن يعود إلى نفسه ليكتشف أنه هو نفسه واقع في مأزق مشابه، مأزق ادعاء ما ليس له، وأن تبرمه من موقف المتظاهرين يفتقر إلى الكثير من المشروعية:

> ما هي مشروعية شعوري بالانزعاج؟ لم أعان أنا أيضاً، ولم أدفع مستحقاتي من الدموع. حين أحكم على الآخرين بأنهم مغتصِبون لحالة اليهود، فإن من المستحيل ألا ألعن نفسي، والانتماء إلى شعب إسرائيل لم يؤد إلا إلى زيادة الوضع سوءاً. لقد كانت أقنعة غير اليهود مؤقتة، لبسوها أثناء المظاهرة فقط؛ ولكن بالنسبة لي كل يوم يمر هو حفلة تنكرية. كنت يهودياً بشكل صريح، ولم أضطر إلى خلع قناعي قط. (ص18)

من خلال هذه المفارقة، مفارقة أن يكون اليهودي يهودياً بشكل صريح، أي ممتلكاً لهويته، ومدعياً لتلك الهوية في الوقت نفسه، يطرح فنكلكروت نفسه كيهودي متخيل،

ويطرح معه قضية الهوية كقضية أساسية للفكر اليهودي الأوروبي في العصر الحديث، تماماً كما وجدنا لدى الإنجليزية/ الأسترالية ستراتون.[26]

يقول فنكلكروت، الذي ولد عام 1949 وأصدر حتى عام 2002 ما يقارب الخمسة عشر كتاباً في قضايا تاريخية وفكرية متعددة يحتل الشأن اليهودي فيها مكاناً بارزاً،[27] إنه ينتمي إلى جيل لم يخض تجارب ثورية أو يواجه حقائق مأساوية، وإنما تعود لبس الأقنعة الثورية اليسارية من حيث جاءت: أقنعة ماوية، وأقنعة فيتنامية، وأقنعة كوبية. . . إلخ. وإذا كانت تلك مشكلة جيل أوروبي بأكمله ممن ولدوا في أعقاب الحرب العالمية الثانية فإن اليهود من بينهم ورثوا مشكلة أخرى هي مشكلة القناع اليهودي بوصفه مؤشراً على هوية متأزمة قد يلبسه البعض وقد يخلعه البعض الآخر وقد يصارع آخرون لفهمه والعيش حسب مقتضياته. وكان مما جعل ذلك القناع أزموياً بشكل حاد، من الزاوية اليهودية، هو الحرب العالمية الثانية نفسها وما انطوت عليه من معاناة بالغة لليهود بشكل خاص في شكل ما يعرف بالمحرقة التي تسمى عادة بـ «الهولوكوست» ويصر الكثير من الكتاب اليهود على تسميتها بـ «الشواه» Shoah.

في كتاب **اليهودي المتخيل**، وكما يشير المترجم في مقدمته، يكتب المؤلف «سيرة ذاتية تنتمي إلى النقد الثقافي وتتأمل المأزق الفريد من نوعه للهوية اليهودية وثقافة الأقلية التي تنتمي إليها في الفترة التي تلت الحرب الثانية». غير أن ما يتضح للمتأمل في كتابات اليهود وتاريخهم هو أن ذلك المأزق ليس جديداً، فهو متلازمة يهودية منذ شتاتهم، لكنها متلازمة تكتسب حدة في فترات معينة يقابلون فيها بالرفض أو تمارس ضدهم ألوان التعذيب والطرد والتفرقة. وهذه الحدة هي التي تفسر إصرار اليهود على وصف مأزق ما بعد الحرب بالتفرد، فقد واجه اليهود في المحرقة عداءاً لم يسبق لهم أن واجهوه حين قام النازيون بإعدام أعداد كبيرة منهم وعلى نحو وحشي.

يقول فنكلكروت إنه لا أحد غير أولئك الذين عاشوا تلك المأساة يستطيع أن يدعي

---

(26) في المقدمة لترجمة كتاب فنكلكروت نجد مقارنة له بالناقد الألماني اليهودي الأصل الشهير فالتر بنيامين الذي مات منتحراً عام 1940 والذي يعده البعض أهم النقاد الألمان في النصف الأول من القرن العشرين.

(27) ولد فنكلكروت لأب يهودي بولندي كان من ضحايا الاضطهاد النازي. ويعد فنكلكروت، الذي درس الفلسفة في باريس، في طليعة المثقفين الفرنسيين ذوي الاهتمامات الفكرية والتاريخية، ومن كتبه: **فوضى الحب الجديدة** (1977)؛ **مستقبل إنكار: تأملات في مسألة الإبادة الجماعية** (1982)؛ **هزيمة العقل** (1987)؛ **الإنترنت: المتعة المقلقة** (2001)؛ **نقص الحاضر** (2002).

هوية يهودية حقة، فاليهودية بالنسبة له هوية مقدسة لا يستطيع كل من شاء أن يدعيها:

كلمة «يهودي» كلمة مقدسة بمعنى متعالٍ لا يمكن الوصول إليه، في مكان يتجاوز قدرتنا على الإمساك به. ذلك الاسم الذي لا يمكن مقاربته يستعصي على التمثيل، يظل نائياً عن أولئك الذين يمنحونه وزناً. قد يكون اليهودي هو الآخر بالنسبة لحضارتنا، لكنها آخرية لا يستطيع أحد أن يتملكها. ولأكون صريحاً: لا ورثة للمحرقة. لا أحد يستطيع أن يلتف بعباءة تجربة كتلك تستعصي على التعبير، لا أحد غير الناجين منها (34).[28]

في مكان آخر من كتابه يصف المؤلف نفسه بالإلحاد. لكن هذا لم يثنه، كما هو واضح، عن وصف كلمة «يهودي» بأنها مقدسة وعن تغليف تجربة المحرقة ككل بهالة القدسية، وهذا يؤكد النزعة الحلولية لديه كما لدى كثير من المفكرين اليهود التي تجعل كلمة «يهودي» بديلاً لاسم الإله في الخطاب الديني التقليدي، الإله الذي لا يسمى ولا يمكن الاقتراب منه. ذلك الإله يحل هنا في اليهودي ليصير هذا الأخير مقدساً.

غير أن ما يقوله المفكر الفرنسي/اليهودي هنا يتضمن شيئاً مثيراً آخر. ذلك هو حديثه عن اليهودي بوصفه آخراً، أي غريباً أو مختلفاً، عن الحضارة الغربية، عن «حضارتنا»، كما يقول. فانتماء المتحدث إلى الحضارة الغربية بمعزل عن اليهودية ومخاطبته قراءه بوصفه واحداً منهم، من أهل «حضارتنا»، يطرح مسألة الهوية على النحو المتأزم الذي يريده فنكلكروت، فهو عاجز عن الانتماء إلى الهوية اليهودية بوصف المحرقة أحد معالمها. إنما هو يهودي بالاسم فقط، يهودي متخيل: «إنني ممثل بلا أدوار، مأساوي عاطل عن العمل. حتى التأكيد على 'أنني يهودي' تفرز بسرعة إحساساً بالألم لأنني أدعي المحرقة كما لو كانت لي» (ص26).

بيد أن فنكلكروت يعود ليؤكد، وعلى الرغم من كل ما سبق التأكيد عليه، بل بعاطفة تفور من بلاغيات الخطاب، التصاقه بالهوية اليهودية. ويدفعه هذا التأكيد إلى العودة مرة أخرى لتعريف تلك الهوية بوصفها مجرد كلمة مكتوبة، في تأرجح وبينية تؤزم الانتماء وتذكرنا بالوضع المحير الذي تشير إليه الإنجليزية ستراتون: «إنني يهودي، قبضة يصعب الخلاص منها: ولكن ما إن أكتب ذلك حتى أحس بخطأ ما، بأن خطأ نحوياً في نسبة الإنسان قد حدثت. إنني يهودي ولكن الشخص الذي تحدده العبارة لا يمكن تحديد مكانه، لا في ثوابت شخصيتي، ولا في أحداث حياتي» (ص32-33).

---

(28) تعبير «آخرية» ترجمة للصفة من الآخر other أو المختلف.

قد لا يكون من السهل العثور، بين ما كتبه اليهود الغربيون، على تصوير لإشكالية الهوية اليهودية يشبه ما نراه هنا، إن لم يكن في المضمون، ففي التوهج الدرامي العاطفي. الاستثناء الوحيد ربما يكون الشعر، والواقع أن في الشعر نماذج موازية بل ومتجاوزة، كما نجد لدى الشاعر الألماني/ اليهودي بول تسيلان، الذي أرقه عدم انجرافه في المحرقة النازية مع والديه، كما سيأتي. هنا نحتاج إلى الوقوف على أهم ما يبرز في طرح فنكلكروت على مستوى الهوية. فالواضح مما يطرحه هو التأكيد على الهوية اليهودية بوصفها مأزقاً. فهي صفة يصعب امتلاكها إلا بشروط، الأمر الذي يجعل وصف إنسان نفسه بأنه يهودي يختلف عن وصف إنسان آخر نفسه دينياً ليقول إنه مسلم أو مسيحي، أو أن ينسب نفسه إلى قومية فرنسية أو هندية، أو غير ذلك. والشرط الرئيس الذي يضعه فنكلكروت هي المعاناة اليهودية بشقيها: من المحرقة من ناحية ومن معاداة السامية من ناحية أخرى. وليس المفكر الفرنسي هو الوحيد هنا، بل نجد النقاط نفسها معبراً عنها بطرق مختلفة عند مثقفين يهود آخرين، من أمثال حنه أرنت وتيودور أدورنو وجورج شتاينر وجاك دريدا وغيرهم كثير. تقول ستراتون، التي توقفنا عندها قبل قليل، مشيرة إلى جيلها من اليهود، وهو جيل يضم فنكلكروت: «بالنسبة لجيلي، أنهت المحرقة كل احتمال بأننا يمكن أن نندمج».[29]

في دراسة للمفكرين اليهود في فرنسا منذ 1968، أي جيل فنكلكروت، تبرز جوديث فريدلاندر الدور المفصلي الذي لعبته المحرقة النازية في تشكيل الانتماء اليهودي لدى تلك المجموعة من المفكرين. وهو ما كان قد أكده غير باحث لذلك النمط من الانتماء، كما نجد لدى لوثر كان Khan في دراسة للكتاب الأوروبيين اليهود. فهو يرى أن المحرقة كانت نقطة تحول بالنسبة لجيل بأكمله من الكتاب اليهود دفعتهم إلى تأكيد انتمائهم.[30] غير أن المحرقة، كما يتضح من دراسة فريدلاندر، كانت في الوقت نفسه معبراً انتمت من خلاله تلك المجموعة إلى مفكري الجيل السابق من اليهود الذين عاشوا الفترة النازية، وهم مفكرون جاءوا من أوروبا الشرقية وتحديداً من لثوانيا. وتذكر فريدلاندر من أولئك الجيل الأسبق الفيلسوف الفرنسي إمانويل ليفيناس، اللثواني الأصل: «حين قرأ أولئك الجيل الأصغر عن عالم لم يكونوا يعرفون عنه إلا

---

(29) ستراتون (السابق) ص10.

(30) Lothar Kahn, *Mirrors of the Jewish Mind: A Gallery of Portraits of European Jewish Writers of Our Time* (New York: Thomas Yoseloff, 1968) pp. 211-212.

القليل . . . عثروا على نماذج ثقافية وسياسية أوحت لهم بأساليب جديدة لكي يحيوا كيهود في فرنسا المعاصرة». [31]

غير أن النماذج بطبيعتها تظل كيانات مجردة تتصل بالواقع فقط من خلال قدرة من يتبناها على تمثلها. بمعنى أنها تبقى في منطقة المتخيل، وهو ما يعيدنا إلى إشكالية فنكلكروت، الإشكالية اليهودية بامتياز، إن لم يكن في طبيعتها كهوية منزلقة أو غير ثابتة، ففي مدى انزلاقها. ما يطرحه فنكلكروت ليس بطبيعة الحال محل إجماع لدى كل المفكرين والكتاب اليهود، وسنجد في سياق هذه المناقشة نماذج مغايرة لما لدى هذا المفكر الفرنسي، مثلما نجد نماذج مشابهة. وفي كل الحالات فإن طرح فنكلكروت يظل مهماً بوصفه أحد التصورات المطروحة لتلك الهوية، لاسيما أن جميع المفكرين والكتاب الذين يتناولهم هذا الكتاب يكادون يتفقون على وجهين يبدوان متناقضين في هذا الشأن: فالجميع يقر تقريباً بوجود هوية، أي بوجود ما يميز اليهودي عن غيره، ولكن ذلك الإقرار لا يخلو من اعتراف أيضاً بأن أي حديث عن الهوية لا بد له من مواجهة ما يكتنفها من غموض.

الخصوصية التي أشير إليها محك في غاية الأهمية لتحديد معالم الهوية اليهودية، لأنها تتصل بتاريخ اليهود الذي عرف من الشتات ما لم يكد يعرفه تاريخ جماعات أخرى، سواء على مستوى المدى الزمني أو على مستوى العلاقة التي ربطت اليهود على اختلافهم بشعوب ومجتمعات وثقافات متغايرة أشد التغاير، وعلى النحو الذي يبرر دعوة عبدالوهاب المسيري إلى جانب باحثين غربيين إلى عدم الحديث عن «تاريخ يهودي» أو عن «شعب يهودي» وإنما عن عدة تواريخ وعدة جماعات. يقول المسيري في كتابه **من هو اليهودي؟!**: «إن كلمة 'يهودي' تشير إلى أشخاص يؤمنون بأنساق دينية متعارضة من بعض النواحي، وينتمون إلى تشكيلات حضارية مختلفة، أي أنها دال يشير إلى مدلولات دينية وقومية مختلفة». [32] لكن المسيري بعد مناقشة مستفيضة لهذا الجانب يستبقي الحد الأدنى من الانتماء وهو الأصل، أي الانتماء إلى أصل يهودي عرقياً أو ثقافياً بغض النظر عن مدى العلاقة الحاضرة باليهودية، فمثلما أن هناك مسيحيين غير منتمين إلى المسيحية فإن هناك يهوداً غير منتمين إلى الدين اليهودي، بمعنى أنه إن كان

---

(31) Judith Friedlander, *Vilna on the Seine: Jewish Intellectuals in France Since 1968* (New Haven & London: Yale UP, 1990) p. 2.

(32) **من هو اليهودي؟!** (القاهرة: دار الشروق، 1997) ص35.

ثمة تخلٍّ إما متعمد أو لا إرادي عن الإرث الديني أو الثقافي للدين أو الجماعة الموصوفة باليهودية، فإن التخلي لا يعني الانفصام التام بالضرورة.[33]

صفة التجوال التي التصقت باليهودي في الثقافة الغربية من خلال شخصية اليهودي الجوال (the Wandering Jew) ربما تحولت الآن إلى صفة نمطية أقل قدرة من ذي قبل على وصف واقع الجماعات اليهودية، كما تشير جون ستراتون، لكن هذا لا يقلل من أهميتها التاريخية لفهم المتغيرات في تاريخ الجماعات اليهودية، بل ولا يعني بالضرورة افتقارها التام إلى الدلالة في السياق المعاصر.[34] فقد ظل اليهودي دائم الافتقار إلى مكان أو وطن ينتمي إليه حقيقة، الأمر الذي دفع بمفهوم الوطن في الخطاب اليهودي والغربي عموماً إلى منطقة واقعة في المتخيل أو قريبة منه. فحتى المتدينين من اليهود الذين يتحدثون عن إقامة إسرائيل على «أرض الميعاد» إنما يتحدثون في حقيقة الأمر عن المتخيل، عن «وطن متخيل»، تماماً كما هي الهوية اليهودية متخيلة بالنسبة لفنكلكروت.[35] العيش في فرنسا أو في إنجلترا أو أمريكا أو غيرها يجعل تلك البلاد وطناً من ناحية، لكن اختلاف التاريخ والانتماء الثقافي، وإن كان اختلافاً نسبياً ومتغيراً بتغير المكان والزمان، ينتزع ذلك الوطن، يجعل تلك البلاد أقل وطناً لمن أصله أو انتماؤه يهودي من كونها وطناً لغيره من أهل تلك البلاد المسيحيين.

إن الجانب الديني في الهوية مهم هنا لأنه يمثل أساساً من أسس الخصوصية التي أشير إليها. صحيح أن الدين، بوصفه مجموعة من المعتقدات والطقوس، لم يعد يعني شيئاً للكثير ممن ينسبون إلى اليهود في المجتمعات الغربية، ناهيك عن المفكرين والمبدعين على مختلف المستويات، لكن الدين، يهودياً كان أم غيره، يظل مكوناً أساسياً من مكونات الثقافة يحمله المتدين وغير المتدين بأقدار متفاوتة ومن زوايا متفاوتة أيضاً. ومثلما يقال عن الدين يقال عن اللغة التي تشكل هي الأخرى جانباً آخر من

---

(33) السابق، ص53-54. أنظر أيضاً كتاب المسيري في الخطاب والمصطلح الصهيوني (مرجع سابق) ص65 حول ترجمة المصطلح الصهيوني.

(34) يوجد تلخيص مركز وجيد لتاريخ هذه الأسطورة وتوظيفاتها الأدبية في *The Oxford Companion to English Literature* ed. Margaret Drabble (Oxford: Oxford UP, 1985).

(35) في دراسة للمكان والهوية في الأدب الفلسطيني، تذهب الباحثة الأمريكية باربرا بارمينتر إلى أن فلسطين ظلت مجرد لعبة عقلانية بالنسبة لأغلبية اليهود يرددها الصهاينة لإقناعهم بالهجرة. انظر: Barbara McKean Parmenter, *Giving Voice to Stones: Place and Identity in Palestinian Literature* (Austin: University of Texas Press, 1994) p. 29.

جوانب الهوية، وهذه بالنسبة لليهود إشكالية تختلف عما تواجهه الجماعات البشرية الأخرى. فالعبرية، لغة التوراة، ليست لغة مشتركة لكل اليهود، كما أن اليدِّية التي تطورت من مزيج من اللغتين الألمانية والعبرية في عصور الغيتو اليهودي في أوروبا، ليست أيضاً مشتركة للجميع. ثمة شتات لغوي وديني، مثلما أن ثمة شتاتاً مكانياً، لمن ينتسبون إلى اليهودية. وهذا وجه آخر من وجوه اختلاف اليهود حتى عن الجماعات العرقية المختلفة التي تعيش في أوروبا وأمريكا، فالدين واللغة، أو أحدهما، رابط قوي بالنسبة لهؤلاء في معظم الحالات.

الإنسان من أولئك قد يرى نفسه، في مرحلة من مراحل وعيه، بعيداً عن كل ذلك الشتات، يعلن يهوديته، كما يفعل المستوطنون منهم في فلسطين، متمسكين بعقيدة أو بأيديولوجيا، أو بجهل وسذاجة. يقول فنكلكروت إنه اعتاد أن يرى هويته اليهودية منبعثة من كل ما تختزنه الذاكرة اليهودية وتتمسك به وتبرزه من وجوهها: «كنت اليهودي الجوال، والسجين الجائع ببيجامته المخططة . . . والذي عذبته محاكم التفتيش. . .» إلى غير ذلك من وجوه المعاناة المستعادة في الذاكرة. لكنه يسارع بعد ذلك إلى التأكيد على انفصاله عنها: «لأمد طويل ظل هذا هو ما تعنيه الهوية اليهودية بالنسبة لي، وهذا هو المعنى الذي فقدته بعد سنوات من العواصف» (33). وإذا كانت سنوات العواصف هذه سنوات معاناة من ناحية فإنها، من ناحية أخرى، سنوات من الوعي والاكتشاف تكشفت عن هوة بين المفكر الفرنسي وجذوره اليهودية: «ثمة هوة تفصلني عن تاريخ شعبي، هوة لم أعد أسعى إلى تجسيرها».

طوال تاريخهم، أو تواريخهم، ظل اليهود، يستمدون هويتهم من مقولة «شعب الله المختار» المعروفة. ومع أن مفكرين من طراز فنكلكروت لا يؤمنون بالدلالة الدينية لتلك المقولة، فإن من المهم أن نلاحظ وجود أصدائها عنده بعد أن تعلمنت الدلالة منتقلة من المقدس إلى الدنيوي، تماماً كما في إشارته إلى قداسة كلمة «يهودي» وكما في وصفه أنه ملحد، الذي سبقت الإشارة إليه، حين يتلو ذلك الوصف بالقول إن إلحاده من نوع مختلف، ففي مثل هذه الإشارات ينقلب الدنيوي إلى مقدس مرة أخرى. ذلك أنه بعد أن آمن فترة طويلة بيهوديته كما لو كانت مذهباً دينياً غرائبياً، وصل إلى القناعة بأنه لا يمتلك «قداسة شخصية» (32)، أي تلك التي يؤمن بها العديد من اليهود بوصفهم أعضاء في شعب اختاره الله، كما يعتقدون. لكن هذا لم يحل بينه وبين أن يكون «مختلفاً» حسب تعبيره، وإن كان في حقيقة الأمر ليس على ذلك القدر من الاختلاف الذي يوحي به. فلعل من الطريف والمهم بطبيعة الحال أن نجد أصداء

لهذا الاعتقاد عند مفكرين أكثر شهرة وتأثيراً بكثير من فنكلكروت، مثل سيغموند فرويد الذي غير وجه الثقافة المعاصرة بنظريته في التحليل النفسي والذي سنأتي إليه في فصلٍ تالٍ.

هنا تحسن الإشارة إلى أن موقف فنكلكروت من هويته المستعصية أو المتخلى عنها على مضض، كما يقول، ينسجم مع مواقف أخرى كثيرة تشكل بحد ذاتها سياقاً في المكون اليهودي في الثقافة المعاصرة هو سياق من يسمون «كارهي الذات» أو حتى المعادين للسامية من الساميين، أي من اليهود أنفسهم. فرفض فنكلكروت لليهودية ونقده لمن يدَّعونها، وإن لم يكن رفض الكاره لذلك الانتماء، هو ما نجده إلى حد ما لدى الروائي الأمريكي/ اليهودي فيليب روث،[36] وما نجده قبل ذلك، وإن بشكل مختلف، لدى الكاتبة الفرنسية سيمون في Weil، وغيرهم كثير. ولمعرفة السياق لا بد من العودة إلى فترات مبكرة من التداخل اليهودي المسيحي في أوروبا، حين اضطر اليهود إلى التخلي عن انتمائهم إلى اليهودية، أو إلى التظاهر بذلك التخلي. فإشكالية الهوية هي ما واجهه سبينوزا في القرن السابع عشر حين انتقد اليهود فطرد من جماعته اليهودية في هولندا مما دفعه إلى الدخول في أفق الثقافة المسيحية، وإن كان دخوله مظهرياً لا أكثر.

المثال الذي نجده لدى فنكلكروت والفرنسية في Weil، يشير إلى ناحية تخالف ما اعتاد الكثيرون من غير اليهود على تصوره. فهي تغاير الصورة النمطية التي تقول إن اليهودي يتخلى مظهرياً فقط عن هويته مع احتفاظه بها في الداخل، بمعنى أنه كلما تخلى عن تلك الهوية فإنما يدعي ذلك لغرض ما، لأهداف مخادعة. فإن صدق ذلك على بعض اليهود أو حتى على الكثير منهم في فترات محددة من تاريخهم، فإنه لا يصدق على الجميع وفي كل العصور. إنه لا يصدق على فنكلكروت وآخرين غيره، ممن واجهوا مسألة الهوية مواجهة حقيقية ومعذبة تشي بها كتاباتهم، مواجهة إن انفردوا ببعض مظاهرها فإنهم يشتركون في بعض مظاهرها الأخرى مع أفراد آخرين من جماعات بشرية مختلفة.[37]

---

(36) من مؤشرات التوافق بين فنكلكروت وروث أن الاثنين اشتركا مع الروائي التشيكي ميلان كونديرا وآخرين في تأسيس دورية بعنوان **المراسل الأوروبي** *Le Messager Européen*

(37) من أحدث الأمثلة على شمولية هذه المواجهة مع الهوية في الثقافة العربية المعاصرة ما نشره الروائي اللبناني أمين معلوف، الذي ينشر بالفرنسية، في كتاب بعنوان **هويات قاتلة**.

2. سيمون في Weil: إنكار الهوية

الكاتبة والمفكرة الفرنسية سيمون (في)(*) Weil تمثل النموذج الثاني من نماذج الانتماء بين مثقفي اليهود، وهي نموذج مدهش بحق للصراع الحقيقي مع الهوية. فعلى الرغم من تحدرها من أبوين يهوديين أنكرت (فَي) انتمائها لليهود وعاشت حياتها القصيرة (من 1909 إلى 1943) تبحث عن انتماء عبرت عنه في عدة كتب نشرت بعد وفاتها ثم ترجمت إلى لغات غير الفرنسية.[38] ومن تلك الكتب ما يشير في عنوانه إلى ذلك البحث الذي اتخذ طابعاً تمتزج فيه الفلسفة بالتصوف المحتدم العاطفة: **الحاجة إلى جذور** (1949) و **في انتظار الله** (1950). كما أن حياة تلك الكاتبة نفسها وتنقلها بين أنشطة مختلفة من ماركسية إلى فوضوية (أناركية) إلى التصوف العميق، واشتراكها في الحرب الأسبانية ثم وقوفها البطولي المميت في النهاية مع الشعب الفرنسي في أثناء محنة الجوع التي مرت بالفرنسيين إبان الحرب العالمية الثانية، كل ذلك عبر عن حياة محتدمة بالقلق كان البحث عن هوية من أعمق وجوهه.

المواجهة الحاسمة مع الهوية جاءت عندما سُرِّحت (فَي) من وظيفتها التعليمية في المرحلة الثانوية نتيجة تعاون الحكومة الفرنسية مع النازية الألمانية بموجب قانون سرح بموجبه كل من له أصل يهودي. وحين قيل لها إن تسريحها كان لذلك السبب، تضاعف غضبها فكتبت رسالة شهيرة إلى وزير التعليم الفرنسي عام 1940 بعنوان «من هو اليهودي؟: رسالة إلى وزير التعليم». في تلك الرسالة استغربت الكاتبة من ربطها باليهود على الرغم من أن نشأتها بعيدة عن ذلك (وكان ذلك صحيحاً إلى حد كبير، لأن والديها كانا من اليهود المندمجين أو الإصلاحيين الذين سعوا إلى التخلي عن كل ما له صلة بثقافتهم وانتمائهم الإثني). فربطها باليهود، كما أكدت، ليس له أساس من دين («لم أدخل معبداً يهودياً ولم أرَ مناسبة يهودية أبداً»)، كما أن ربطها بالعرق غير صحيح لأن بني إسرائيل، كما ذكرت، انقرضوا منذ زمن بعيد. وفي النهاية لم يبق من تلك الهوية الممزقة إلا أشلاء بلا معالم.

هذا التخلي الحاد عن الهوية استوقف معظم، إن لم يكن كل من كتب عنها، ومن

(*) وضعت اسم الكاتبة الفرنسية بين قوسين لإزالة اللبس بين اسمها وحرف الجر العربي «في».

(38) يلفظ الاسم بإمالة الفاء وتسكين الياء دون لفظ حرف "L" (الذي يقابل حرف اللام) في نهاية الاسم، أي أنه يلفظ على نسق كلمة "day" الإنجليزية، غير أن سهولة اللبس بين اسمها وبين حرف الجر «في» يجعل من المفيد وضع اسمها بين قوسين.

أولئك الناقد والشاعر الإنجليزي المعروف ت. س. إليوت، الذي كتب مقدمة للترجمة الإنجليزية لكتابها الحاجة إلى جذور مشيراً أولاً إلى التعقيد غير العادي في تركيبة شخصيتها لاسيما مسألة الانتماء: «لقد كانت (في) ثلاثة أشياء معاً وعلى أعلى الدرجات: فرنسية ويهودية ومسيحية». وحين يشير إلى يهوديتها يراها متمثلة في ما عانته من عذاب نتيجة تعاطفها مع مصير اليهود في ألمانيا النازية، وكذلك في نقدها الصارم لليهود «بكل الصرامة المعروفة عن نبي يهودي».(39)

3. بول تسيلان: شاعر الهوية المشتتة

يمكن القول إن الشاعر الألماني/الروماني بول تسيلان يمثل الوجه المقابل لسيمون «في» من حيث الموقف تجاه الهوية اليهودية. فمع أنه يشترك معها ومع غيرها من المثقفين الأوروبيين ذوي الأصل اليهودي في معاركة تلك الهوية ومحاولة استكناه أبعادها ودلالاتها، فإن موقفه كان أبعد ما يكون عن كراهية ذلك الانتماء. بل إنه أقرب إلى فنكلكروت في إضفاء ما يشبه القدسية عليها. ويعود قدر كبير من ذلك إلى المعاناة المباشرة التي قاساها نتيجة للموقف النازي تجاه اليهود. فقد ألقى الألمان القبض على والديه عام 1942 وهو في الثانية والعشرين دون أن يراهما مرة أخرى، حيث قتلا في معسكرات الاعتقال، ثم لم يلبث هو أن أرسل إلى معسكر اعتقال للأشغال ليخرج منه معبأً بمشاعر أولها الوعي الحاد باختلافه اليهودي، الاختلاف الذي كان وراء مأساته والذي تحول إلى قضية شعرية/فلسفية شديدة التركيب في شعره كما في حياته.

نشأ تسيلان في بيئة متعددة اللغات، ومع أن أبويه كانا يتحدثان الألمانية، فإن مولده في تشرنوفتش برومانيا (البلدة التي صارت فيما بعد جزءاً من أوكرانيا) عام 1920، حيث تختلط اللغات والأقليات، مكنه من رؤية العالم على نحو يحتد معه الشعور بتباين الانتماءات. كان من مؤشرات ذلك العراك مع الهوية تغييره اسم عائلته من الروماني «أنتسل» أو «أنسل» إلى «تسيلان» الذي يمثل إعادة تشكيل للاسم الأصلي. كان ذلك في مرحلة مبكرة، عام 1947. وفي تلك المرحلة المبكرة بدأ تسيلان يمارس عمليه الرئيسين: كتابة الشعر والترجمة، العملين اللذين لمعت فيهما إشكالية الهوية على نحو واضح. فمن أوائل الأعمال التي ترجمها قصص للهنغاري اليهودي، الألماني اللغة،

---

(39) *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Toward Mankind* tr. Arthur Wills (New York: G. P. Putnam's Sons, 1952) pp. v, viii.

فرانز كافكا نقلها إلى الرومانية وأرادها أن تكون رداً على سؤال طرحته إحدى الصحف الفرنسية عام 1946 حول ما إذا كان من الأجدى إحراق أعمال كاتب «سوداوي» لأثره السيئ على المجتمع.[40]

لم يقتصر تسيلان في ترجماته أو اهتماماته الأدبية على الكتّاب اليهود بطبيعة الحال، وإنما امتد نشاطه إلى كتّاب رئيسين آخرين. فقد ترجم شكسبير وإميلي ديكينسون وفاليري وغيرهم. غير أن علاقة أكثر حميمية ربطته بذوي الانتماء اليهودي من الكتّاب، مثل الروسي ماندلشتام والألماني هاينه. نلمس ذلك في عدد من قصائده، لاسيما قصيدته الشهيرة، بل أشهر قصائده على الإطلاق، وهي «تسلسل الموت» التي تصور السجناء اليهود في معسكر الاعتقال النازي وهم يعزفون ويغنون تحت أوامر الجنود الألمان أغنية موتهم. تلك القصيدة تتجاوز في أهميتها وصف علاقة تسيلان بغيره من الشعراء، فقد وصفت بأنها المعادل الشعري للوحة «الغورنيكا» لبيكاسو، ومن هنا كان ضرورياً اقتباس جزء منها على الأقل تمثيلاً لشعره:

حليب الصبح الأسود نشربه مساء
نشربه ظهراً وصباحاً نشربه ليلاً
نشرب ونشرب
نحفر قبراً في الأعالي حيث يتمدد المرء بسعةٍ
رجل يسكن في البيت، يلعب مع الأفاعي يكتب
يكتب حينما يحل الغسق إلى ألمانيا شعرك الذهبي مارغريته
يدونه ويخطو أمام البيت والنجوم تومض ينادي صافراً كلابه
ينادي صافراً يهوده من أجل الظهور ويأمر بأن يُحفر قبرٌ
في الأرض
ويأمرنا بأن نعزف للرقص.[41]

وتستمر القصيدة على هذا النحو الذي تتداخل جمله بطريقة أشبه ما تكون بالسريالية

(40) جون فيلستنر: بول تسيلان: شاعر، ناج، يهودي (مرجع سابق) ص46.

(41) باول تسيلان: سمعت من يقول: مختارات شعرية ونثرية اختيار وترجمة خالد المعالي (كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، 1999) ص 43-45. يشير المترجم هنا إلى أن تسيلان سبق أن ترجم إلى العربية عدة مرات.

لتعبر عن تواتر الهم وتوتر المتحدثين. وتلفت النظر بشكل خاص تقنية التكرار، فالمقطع الأول حول الحليب الأسود يتكرر ليشير، حسب أحد المحللين، إلى اللغة بوصفها اللغة الأم، اللغة التي تأتي مع الحليب، والتي تحولت إلى حليب أسود نتيجة لكونها لغة القاتل أيضا. ففي المقاطع التالية تتكرر الإشارة إلى سواد الحليب كما إلى ألمانيا ذات الشعر الأشقر، ثم إلى الألمان ذوي العيون الزرق مع مماهاة زرقة العيون بالموت: «الموت أستاذ من ألمانيا عينه زرقاء».[42] تلك العلاقة بين اللغة والموت في شعر تسيلان هي ما يقف عنده المفكر الفرنسي جاك دريدا حين يشير إلى أن «تسيلان. . . كان مضطراً إلى أن يتعامل مع لغة تواجه خطر التحول إلى لغة ميتة» نتيجة للاستعمال النازي وتواطؤ المتحدثين الألمان.[43]

أمام ذلك المأزق، ماذا كان بوسع شاعر تربطه باللغة علاقة حيوية أن يفعل؟: لقد استطاع تسيلان أن يحول اللغة إلى سلاح مزدوج، يؤكد هويته من ناحية، ويهاجم العدو من ناحية أخرى. فإلى جانب الهجوم على مارغريتا الألمانية وغيرها من ذوي العيون الزرق (ومارغريتا شخصية شهيرة في أعمال غوته)، نجد استحضاراً لشعراء ألمان/ يهود مثل هاينه الذي نفى نفسه إلى باريس ومات فيها، تماماً كما فعل تسيلان. فقصيدة «تسلسل الموت» تذكر، كما يقول جون فيلستنر، بقصيدة لهاينه يهاجم فيها ألمانيا عنوانها «الناسجون السايلسيون»(*) يقول فيها: «إننا مشغولون بالنسيج ليلاً ونهاراً -/ يا ألمانيا العجوز، إننا ننسج كفنك،/ ننسج اللعنة فيه ثلاث طيات،/ ننسج وننسجها!» هنا لا يتكرر الموقف تجاه ألمانيا فحسب، وإنما حتى تقنية التكرار: تكرار النسيج عند هاينه وتكرار الشرب عند تسيلان.

إن استحضار تسيلان لهاينه ومن قبله كافكا وماندلشتام وغيرهم من الكتاب اليهود جزء من سعي تسيلان إلى الاحتفاظ بهويته. لكن الشاعر الألماني/ الروماني لم يكتف بذلك وإنما سعى بطرق أخرى إلى تأكيد هويته، منها زيارة إلى إسرائيل عام 1969 حيث استقبل استقبالاً حاراً وكتب قصائد بتلك المناسبة، الأمر الذي وثق صلته بالدولة العبرية. بيد أن الناحية الأبرز والأكثر أهمية هي تحوله إلى شاعر الهولوكوست بامتياز،

---

(42) Mark Anderson, "A Poet At War with His Language," *The New York Times*, December 31, 2000).

(43) Pierre Joris, ed., *Paul Celan: Selections* (Berkeley: U of California P, 2005) p. 204.

(*) السايلسيون هم أهل سايلسيا Silesia، مقاطعة قديمة كانت تتبع بولندا ثم احتلتها ألمانيا إلى أن عادت إلى بولندا بعد الحرب الثانية.

فمأساة اليهود هي موضوعه الرئيس وإن جعل ما حصل لليهود في أوشفتز وغيرها منطلقاً لرؤى شعرية تتفرع في اتجاهات مختلفة. لكنه في كل الحالات، وكما وصف نفسه في رسالة إلى رئيس تحرير جريدة «هآرتز» الإسرائيلية في العام الذي مات فيه، شاعر مسكون بيهوديته: «بالنسبة لي، وفي القصيدة بشكل خاص، ليست اليهودية شأناً موضوعياً وإنما شأن روحي». ثم أضاف: «ليس معنى ذلك أنني لم أعبر عن اليهودية بوصفها موضوعاً: إنها حاضرة بهذا الشكل أيضاً في كل مجلد من شعري؛ قصائدي تتضمن يهوديتي».[44]

غير أن حياة تسيلان على المستوى الشخصي لم تكن، كما يبدو، بذلك الوضوح، ولعل رؤيته الشخصية لم تكن دقيقة في نهاية المطاف. فالشاعر الذي حمل تراكمات الحرب وكرس نفسه لما حل باليهود من مآسي، وجد نفسه مليئاً بالتناقضات، وعلى نحو يصعب احتماله، فما كان منه إلا أن ألقى بنفسه في نهر السين في باريس ذات يوم من شهر أبريل 1970 لينهي حياته بنفسه وهو بعد في التاسعة والأربعين.

4. فيليب روث: نقد الهوية اليهودية في السياق الأمريكي

الروائي الأمريكي فيليب روث (1933-) واجه مشكلة الانتماء على نحو مغاير تماماً لما نجد لدى الكاتبة الفرنسية (في). فعلى الرغم من اشتراكهما في تهمة كراهية الذات، أو بالأحرى توجيه نقد صارم للجماعة التي ينتميان إليها، فإن روث واجه المسألة على نحو أكثر تركيباً ومن ثم نضجاً (ومستوى التركيب هذا يجعله موازياً لفنكلكروت وإن لم يلتق الاثنان في تصورهما للهوية). ذلك أن تصوير روث الانتقادي لليهود في كثير من أعماله القصصية كان نتيجة شعوره بأنهم يخفون هويتهم حيناً وأحياناً أخرى يخفون ما ينطوي عليه أسلوب حياتهم من نقاط ضعف تجعلهم غير مختلفين عن غيرهم. غير أن منتقديه، من رجال الدين اليهود الأمريكيين بوجه خاص، رأوا أنه شوه صورة اليهود واستثار من ثم العداء التقليدي لليهود، أي ما يطلقون عليه «معاداة السامية». غير أن روث رد على تلك التهم في مقالة بعنوان «الكتابة عن اليهود» ليؤكد جهل اليهود بأن مخاوفهم القادمة من الماضي لم يعد لها ما يبررها في النصف الثاني من القرن العشرين: «بالنسبة لأولئك اليهود الذين يريدون أن يستمروا في تسمية أنفسهم يهوداً، ولديهم ما يبرر ذلك، هناك أساليب يمكن اتباعها للحيلولة دون عودة عام 1933 مرة أخرى [أي

(44) فيلستنر (مرجع سابق)، ص 280.

عام صعود النازية]، أساليب أكثر مباشرة ومنطقية وكرامة من العمل كما لو أن عام 1933 قد عاد - أو كما لو أن ذلك العام عام دائم». [45]

ذلك المأزق الانتمائي يتضح لروث في ما يدعيه بعض اليهود من بطولات يرى أنها زائفة لأنها تقوم، من ناحية، على إنكار كونهم مثل غيرهم، ومن ناحية أخرى على تغيير التاريخ، كما في تغيير واقع بعض الممارسات الإرهابية العنيفة التي ارتكبوها عند تأسيس إسرائيل. ففي مقالة بعنوان «صور نمطية جديدة لليهود» يعرض روث بعض تلك الآراء الزائفة بوصفها آراء نمطية وخاطئة، ثم يفندها بالإشارة إلى أعمال تبرز ما ينقض تلك الصور النمطية، علماً بأن النقض صادر عن كتاب من اليهود. ففي رواية للكاتب إيلي فايزل Weisel، «اليهودي الهنغاري الذي يعيش حالياً في نيويورك»، عنوانها فجر *Dawn* تقوم الأحداث إزاء «خلفية مستمدة من النشاط الإرهابي اليهودي في فلسطين الذي سبق تأسيس دولة إسرائيل»، ما يتضمن فضحاً للدعاوى الإسرائيلية حول كيفية إقامة دولتهم. [46]

غير أن الصورة النقدية التي يقدمها روث للهوية اليهودية لا تنتهي إلى صور قاتمة دائماً، ففي مقالة بعنوان «تخيل اليهود» تأتي الهوية اليهودية أيضاً من زوايا إيجابية كتلك التي يجدها لدى زميله الروائي الأمريكي اليهودي الشهير والأكبر سناً سول بيلو Bellow حيث تقدم بعض رواياته المعروفة صورة لليهودي بوصفه «إنساناً ذا أحاسيس مرهفة وإدراك كبير لكرامته وفضيلته الذاتية . . .»[47] ذلك اليهودي المتميز خلقياً في أعمال بيلو هو اليهودي الضحية في مقابل شخصية العدوانيين من غير اليهود أو الأغيار. وحسب روث، فإن ذلك التحديد يصب لدى بيلو في سعيه، كما في سعي زميله الروائي الأمريكي/ اليهودي الآخر بيرنارد مالامود Malamud، إلى «تتبع العلاقة المميزة في أعماله . . . بين اليهودي والضمير، وبين غير اليهودي والشهوة . . .»[48] غير أن روث ما يلبث أن يتراجع قليلاً عن تلك التأكيدات ليوحي بأن بيلو، وإن أعجب عامة قرائه من

---

(45) تعود مقالة روث "The Writing About Jews" إلى 1963، انظر: *Reading Myself and Others* (New York: Vintage, 1985) p. 208. في مقابلة نشرت عام 1985 عبَّر روث عن اكتشافه تغيراً جذرياً في مخاوف قرائه اليهود إزاء معاداة السامية. فهم لم يعودوا يخشون تلك المعاداة كما كان يحصل في الخمسينيات. انظر: *Reading Myself and Others* p.152-153.

(46) *Reading Myself and Others* p. 185.

(47) *Reading Myself and Others* p. 263.

(48) *Reading Myself and Others* p. 264.

اليهود بصور إيجابية أو متعاطفة لليهودي، فإنه ليس دائماً في معرض المديح لليهود بشكل عام، بل إنه انتقادي أحياناً في موقفه تجاههم.(49)

في دراسة مهمة لمحاولات التأقلم اليهودية مع المجتمعات المسيحية كما انعكست في أعمال بعض من كبار المفكرين اليهود، يقول جون كديهي إنه منذ فترة الخلاص وسعي اليهود للاندماج كان هناك مطلب ملح يواجههم وهو الانتقال مما اعتبر تخلف وبربرية في سلوكهم إلى سلوك متحضر، وكانت مهمة المثقف اليهودي هي الاعتذار لذلك التخلف والبحث عما يبرره على النحو الذي نشهده في ما طوره علماء ومفكرو اليهود من فلسفات ومناهج بل وعلوم. ويضرب مثالاً لذلك بالاشتراكية كفلسفة، وبالتحليل النفسي كمنهج، وبعلم الاجتماع في ميدان العلوم.(50) في بعض نتاجه الروائي، يرى فيليب روث نفسه مشاركاً ليس في عملية الاعتذار التي يشير إليها كديهي، وإنما في عملية الكشف عن المشكلة في الشخصية اليهودية التي احتاجت إلى اعتذار. ففي حديثه عن رواية له بعنوان شكوى بورتنوي يقول روث إنه أبرز تصرفات يهودية تعد غير مقبولة ولم يتوقع أحد من ثم أن تكشف صفاتها بذلك الوضوح:

> لقد كان التصرف الطائش أمام الناس هو آخر ما يتوقع من اليهودي - سواء ما يتوقعه هو من نفسه، أو ما تتوقعه عائلته منه، أو ما يتوقعه نظراؤه من اليهود، أو ما يتوقعه المجتمع المسيحي الأكبر الذي غالباً ما يكون تسامحه معه كيهودي متوتراً في الأساس، والذي يرى أعرافه السلوكية المحترمة إما محل تبجح أو مخالفة [من قبل ذلك اليهودي] مما يعرضه للمخاطر النفسية ويعرض حياة غيره من اليهود للمخاطر الحسية والاجتماعية.(51)

ما يتوقعه المجتمع المسيحي الأكبر من اليهودي هو ما يتضح من كتابات غير اليهود، سواء تعلقت بالتاريخ أو بالاجتماع أو بالأدب أو غير ذلك. وقد مرت نماذج من تلك الكتابات، لاسيما النقدية التحليلية منها، لكن مما يلفت النظر أن توجد كتابات إبداعية لغير اليهود تتناول تلك التوقعات المسيحية نفسها. ومن أطرف ما يتصل بهذا السياق نص سردي كتبه الشاعر الأمريكي جون بيريمان Berryman أحد أبرز الشعراء الأمريكيين في النصف الأول من القرن العشرين. ولعل مما لا تفسره الصدفة وحدها أن

---

(49) انظر مثلاً ص 265 من الكتاب السابق.

(50) انظر الملاحظة رقم 10.

(51) *Reading Myself and Others*, p. 258.

يكتب بيريمان نصه تحت نفس العنوان الذي استعمله الفرنسي فنكلكروت وجاء فيليب روث بعد ذلك ليصوغه صياغة معدلة قليلاً[52]: «اليهودي المتخيل»، وليس من تفسير لذلك سوى تمحور النصوص المشار إليها حول مفهوم اليهودية سواء لدى اليهود أنفسهم أو لدى غيرهم والرغبة في مساءلة ذلك المفهوم.

في نصه السردي القصير نسبياً يروي الشاعر الأمريكي حادثتين مرّتا به، إحداهما قبيل الحرب العالمية الثانية والأخرى في أثنائها. في الحادثة الأولى يحذره أحد زملاء الدراسة الجامعية من كثرة التحدث إلى اليهود، الأمر الذي يدفع بالشاعر إلى التأمل في موقفه إزاءهم، ليكتشف أنه لا يعرف ما يميز اليهودي عن غيره، وأنه حتى عاجز عن استذكار أية مميزات لليهود، حتى «الأسماء التي سيراها أي شخص آخر يهودية بوضوح يندر أن توحي لي بذلك»، بل إنه ينسى سريعاً أي معلومة تشير إلى أن فلاناً يهودي.[53] غير أن هذا الموقف الشديد الحيادية، بل الموالي لليهود في رفضه تمييزهم عن غيرهم على نحو سلبي، ما يلبث أن يواجه تحدياً أخطر في الحادثة الثانية. في تلك الحادثة التي جرت في أثناء الحرب يشير إليه رجل أيرلندي، في أثناء جدال حاد بينهما، متهماً إياه باليهودية، مما يغضب بيريمان على الرغم من أنه لا يكره اليهود كما يفعل الأيرلندي. المهم هنا هو أن التهمة المشار إليها مبنية على أن اليهود يؤيدون الحرب، وكان بيريمان قد دخل النقاش مؤيداً دخول أمريكا الحرب إلى جانب الحلفاء، على عكس الأيرلندي الذي لا يريد ذلك ويستشيط غضباً حين يسمع ذلك «اليهودي» يدعو إلى الحرب فيخاطبه بمزيج من التهكم والتهديد وبلهجة عامية هابطة:

> إنك تجلس على مؤخرتك الضخمة وتتحدث عمن سيحارب من. لن يحارب أحد أحداً. إن أحسسنا بدافع قوي للتحرك، فمن الأجدى أن نتخلص من بعض أبناء الكلب هنا قبل أن نحشر أنفسنا في أي مكان لنساعد إنجلترا. علينا أن نتخلص من أبناء الكلب في وول ستريت وواشنطن قبل أن نمخر المحيط. هل أخبرك شيئاً؟ هل تعلم لماذا يكسب الألمان كل شيء في هذه الحرب؟ إن ذلك يعود إلى أنه لم يعد في بلادهم يهود.[54]

---

(52) في مقالته «تخيل اليهود» المشار إليه قبل قليل.

(53) John Berryman, "The Imaginary Jew" (1945), *Recovery* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973) p. 246.

(54) السابق ص 249.

في مثل هذا النص نرى بوضوح ما يشير إليه فيليب روث من ردود فعل غير يهودية إزاء سلوك اليهود، وما يتضمنه ذلك بطبيعة الحال من تصورات لما يحدد الهوية اليهودية أو يؤطرها ضمن العلاقة المتوترة القائمة بين الجماعات اليهودية والمجتمعات غير اليهودية المحيطة.[55]

تخيل اليهودي عند بيريمان يلتقي إذاً في ما يثيره من صور سلبية مع ما يتخيله روث في عنوانه المقارب، لكنه في الوقت نفسه يختلف، كما هو واضح، عن تخيل فنكلكروت، على الرغم من تطابق العنوان الذي يستعمله الكاتبان الفرنسي والأمريكي. فلدى فنكلكروت نجد تشبعاً بما يتجاوز الاحترام إلى التقديس إزاء الهوية. فليس التخيل مفضياً إذاً إلى نمط واحد من الهوية، وإنما هو الاختلاف الذي تقتضيه التجربة والرؤية الشخصية على النحو الذي يترك أثره على عملية التخيل.

5. جورج شتاينر: الأسماء ومأزق المثقف

التصورات المشار إليها وما يحيط بها من توتر اجتماعي وثقافي ربما خالفت ما استقر في الذهن لدى البعض أو ربما الكثير من غير الغربيين، وفي المجتمعات العربية الإسلامية بشكل خاص، من أن اليهود لا يختلفون عن بقية أفراد المجتمعات الغربية التي يعيشون بين ظهرانيها، وأنهم ينعمون دائماً بحياة مريحة لا تمييز فيها بين يهودي ومسيحي. الناقد الأمريكي/اليهودي جورج شتاينر يؤكد المفارقة الكامنة تحت ما يبدو حياة مريحة لليهود في بلد يحتضنهم مثل الولايات المتحدة، وذلك من خلال الهوية غير المستقرة لليهود، كما تتجلى في الأسماء.

كانت الأسماء طوال التاريخ اليهودي منطقة احتكاك وتوتر بقدر ما كانت عنواناً رئيساً للهوية اليهودية في المجتمعات الغربية. فابتداءً بسبينوزا في القرن السابع عشر الذي غير اسمه ليدخل في المجتمع المسيحي ومروراً بمندلسون في القرن الثامن عشر، وحتى نصل إلى مفكر معاصر مثل تيودور أدورنو، ثم الشاعر المعاصر أيضاً بول تسيلان، ظلت الأسماء اليهودية تتغير ليس بالضرورة لرغبة في التدليس أو الخداع بغرض الحصول على مصالح معينة، وإنما في الغالب ضمن مسعى للنجاة أو دفع الضرر المحقق.

---

(55) في نهاية حكايته يصل بيريمان إلى نوع من التوحد مع اليهودي الذي تخيله الأيرلندي متمثلاً فيه، من حيث أن الاضطهاد يساوي بين ضحاياه: «الذين اضطهدوني كانوا محقين: لقد كنت يهودياً. اليهودي المتخيل الذي كنته كان لا يقل انتماءً للحقيقة عن اليهودي الحقيقي» ص 252.

جورج شتاينر يتناول مسألة أو بالأحرى مأزق الهوية ويشير ضمناً إلى الأسماء بوصفها دالاً على المأزق، فهو مدرك تماماً لما يطاله من ذلك مثلما يطال غيره من اليهود، إن لم يكن من ناحية الأسماء بالضرورة فمن نواحٍ أخرى كثيرة. لقد كرس شتاينر الكثير من نشاطه الفكري والكتابي الضخم لوضعه بوصفه مثقفاً يهودياً مشتت الهوية ومرزوءاً بأعبائها. في الفصل التالي سأتحدث عن خلفية شتاينر اليهودية بمزيدٍ من التفصيل، مكتفياً هنا ببعض وقفاته الفكرية المعمقة عند مسألة الهوية. غير أن الصعوبة ستكون في فصل ما يقوله حول هذه المسألة عن غيرها للمكانة المركزية التي تلعبها في تناوله لقضايا اليهود، بل قضيته هو في المقام الأول. فمثلما هو الحال عند فنكلكروت، الذي يصغر شتاينر بعقدين تقريباً،[56] تشتبك لدى الناقد الأمريكي مسألة الهوية مع الوضع الشخصي على نحو يجعل الحديث عنها جزءاً من سيرة ذاتية يكتبها. فلابد لقارئ شتاينر أن يلاحظ كثرة تداخل تحليلات ذلك الناقد الأدبية والفلسفية والتاريخية مع تأملاته في وضعه الشخصي. فمنذ مقالة مبكرة تعود إلى أوائل الستينيات حتى سيرته الذاتية المنشورة عام 1997 بعنوان **أخطاء طباعية** *Errata* تمتد تأملات شتاينر في هويته وهوية اليهود من خلال تاريخ شخصي غني بالثقافة والتأزم في الوقت نفسه.

ترد الإشارة إلى مأزق الاسم في مقالة مبكرة لشتاينر منشورة بعنوان «ناجٍ من نوع ما» ضمن كتابه **اللغة والصمت**:

> ليست أمريكا أكثر تحصناً ضد عدوى اللاسامية من أي مجتمع قومي ذي انتماء مسيحي معلن. ففي أي تأزم يحتد فيه الشعور بالتبرم أو العزلة، حتى أكثر اليهود اندماجاً سيجد نفسه مرمياً على ما ورثه من خوف قديم. فمع أن السيد هاريسون الذي تحول إلى المذهب التوحيدي (الذي يمثل منطقة متوسطة) ربما يكون قد نسي، فإن جيرانه سيذكرونه بأن أباه كان يدعى هورروتز.[57]

---

(56) ولد فرانسيس جورج شتاينر Steiner عام 1929 في باريس لأب يهودي وأم كاثوليكية، ودرس في جامعات السوربون وهارفارد وشيكاغو وأكسفورد، وكان حصوله على الجنسية الأمريكية عام 1944.

(57) «ناجٍ من نوعٍ ما»، **اللغة والصمت** (مرجع سابق) ص145: كان من الصعب العثور على ترجمة دقيقة لكلمة "survivor"، فالكلمة مشتقة من فعل survive الذي يعني النجاة أو البقاء على قيد الحياة، وهو ما أراده الكاتب، بمعنى أنه سلم من عوامل الدمار التي اجتاحت اليهود في أثناء الفترة النازية، وسمي السالم منها survivor، الكلمة التي تجمع بين دلالتي النجاة ومقاومة الفناء وكان لا بد من اختيار إحداهما.

من ناحية أخرى، يشير شتاينر إلى أن المذهب المسيحي التوحيدي Unitarian هو الأقرب إلى اليهود =

المسافة بين الاسمين، «هاريسون» المسيحي و«هوروتز» Horowitz اليهودي، ليست كبيرة في لحظات التأزم، واليهودي الذي ظن أن الجميع قد نسوا هويته أو من أين جاء سيتضح أنه مخطئ في أول أزمة اقتصادية أو اجتماعية يمر بها المجتمع. وهذا تماماً ما حدث من قبل مرات كثيرة: مرة في محاكم التفتيش الأوروبية في القرن الخامس عشر، وأخرى في الثامن عشر مع الفيلسوف مندلسون عندما واجه تحدي إثبات تفوق الدين اليهودي، كما مر بنا، وما حدث بعد ذلك في أوروبا النازية لمعظم اليهود الأوروبيين.

من هنا يتضح أن الهوية اليهودية قدر لا مفر منه لليهودي، سواء انتمى لها بالمعنى الكامل للكلمة، أي ديناً وثقافة وعرقاً، أم لم ينتم، وسواء اتضحت معالمها أو شابها بعض الغموض، مثلما يتضح أن الناجين من المحرقة النازية هم أكثر الناس وعياً وشقاءً بذلك، بتلك المحرقة التي يراها شتاينر قدراً ومرجعية أساسية لهويته وهوية اليهود جميعاً، سواءً شملتهم النار مباشرة أم لم تشملهم. يعزو شتاينر إلى المحرقة بعض سمات شخصية وسلوكية يجدها بعض معاصريه غريبة: «إن ذلك يعود إلى كون ذلك الشيء الغامض المظلم الذي حدث في أوروبا لا ينفصل بالنسبة لي عن هويتي» (**اللغة والصمت**، 140). وهو هنا يختلف بطبيعة الحال عن الفرنسي فنكلكروت من حيث موقعه من المحرقة، فقربه منها كمنتم إلى جيل يكبر جيل فنكلكروت، أو بالأحرى نجاته بالصدفة منها، كما يقول، تركتْ أثراً عميقاً على حياته كلها. وهو في هذا أقرب إلى الشاعر بول تسيلان، كما سنرى فيما بعد. لكن شتاينر يظل على اختلافه قريباً من فنكلكروت من حيث إنه لا يرى نفسه منتمياً لليهودية كدين وتقاليد، كما في مقارنته لنفسه باليهودي المتدين. فيهوديته تنبعث من القدر المشترك لليهود جميعاً، قدر القلق من الحاضر والخوف من المستقبل: «يكمن الخوف في الصميم من الطريقة التي أفكر بها بنفسي كيهودي» (السابق، 141). وهذا هو الذي سيرثه أطفاله منه، إذ يكمل: «أن تكون يهودياً أوروبياً في النصف الثاني من القرن العشرين معناه أنك تحكم على أطفالك، أن تفرض عليهم وضعاً يتجاوز قدرة العقل على الفهم تقريباً».

في هذا الخوف، يقول شتاينر، يكمن الفرق بينه وبين اليهود المتدينين إذ يعيشون في حالة انسجام مع أنفسهم وما حولهم واثقين أن كل شيء مقدر وأن السماء تنتظرهم إذا ماتوا. هؤلاء اليهود يعلمون أبنائهم الصلوات والطقوس التي يتصل بها شتاينر صلة

= الراغبين في الاندماج في المجتمعات المسيحية، لأنه مذهب بروتستانتي لا يطالب معتنقه بالكثير من الالتزامات الدينية ولا يعتمد على الكثير من الطقوس، كما هو الشأن في المذهب الكاثوليكي.

«تاريخية لا صلة إيمان حاضر» (السابق، 141). هذا الغياب للدين لم يعن غياب البديل، ليس بالنسبة لشتاينر وغيره من المثقفين فحسب، وإنما أيضاً لكثير من اليهود على ما يبدو من إحصائية أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1989 تضمنت أن 46% من اليهود الأمريكيين رأوا أن الدين مهم لحياتهم، بينما رأى 85% أن المحرقة أهم. ويعلق أحد الباحثين على هذه الإحصائية ليضيف إسرائيل إلى المحرقة بوصفهما مرجعية للهوية تفوق في أهميتها أهمية الدين بالنسبة للأكثرية: «بدلاً من الدين، أصبح الولاء لإسرائيل وذكرى المحرقة علامتين فارقتين جديدتين للهوية اليهودية».[58]

هذه الأهمية التي اكتستها المحرقة تؤكد مرة أخرى الأهمية الخاصة التي يلعبها التاريخ في تشكيل الهوية اليهودية. فالتاريخ بالنسبة لليهود، كما يقول شتاينر، هو المرجعية التي لا تقترن بمرجعية مكانية، على عكس الشعوب الأخرى التي ترجع إلى الزمان والمكان معاً: «ستة آلاف سنة من الوعي الذاتي هي وطنهم» (**اللغة والصمت**، **151**). هنا يشتبك التاريخ مع النص المكتوب، لا لأن التاريخ نص مكتوب في النهاية فحسب، وإنما لأن اليهود مرتبطون وعلى نحو عضوي بنص يستمدون منه هويتهم، كما يقول عنوان مقالة كتبها شتاينر عام 1985 بعنوان: «وطننا هو النص».[59] والنص هنا هو في المقام الأول النص الديني، على النحو الذي يجعل الدين قريناً للغة، والاثنان، الدين واللغة، يتملكان السيادة في تحديد الهوية إذ تغيب المرجعية المكانية.

لكن اللغة كما رأينا مشتتة أيضاً، فمع أن اليهود يعودون جميعاً إلى عبرية التوراة، فإن العبرية تظل لغة غريبة على الكثير منهم في ظل الانتماءات الثقافية المتعددة. وإن كان اليهود قد اقتربوا من امتلاك لغة شائعة بينهم في قرون الشتات فإن تلك اللغة ليست العبرية وإنما اليديشية، لغة يهود شرق أوروبا التي تشكلت من لغات محلية متعددة وانتقلت مع الكثير من مهاجريهم إلى الولايات المتحدة في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.[60]

المتحدثون باليديشية سواء في شرق أوروبا أو في أمريكا يستطيعون لم بعض

---

(58) جفري ويتكروفت، من مراجعة لكتابين حول المحرقة في ملحق تايمز اللندني: Geoffrey Wheatcroft, "Horrors Beyond Tragedy: Peter Novick, *The Holocaust and the Collective Memory;* Tim Cole, *Image of the Holocaust: the Myth of the Shoah Business,*" TLS (June 9, 2000) No. 5071.

(59) المقالة في كتابه دون عاطفة مهدرة *No Passion Spent*

(60) انظر الملاحظة رقم (16) ص 47.

شتاتهم في هوية لغوية واحدة إلى حد ما. لكن تلك الهوية اللغوية تجاور دائماً لغة أخرى تسود في البلد الذي يسكنونه ويتحدثونها مع أهل تلك البلد (الإنجليزية، الألمانية، الفرنسية،الأسبانية. . . إلخ.). هذا على مستوى اليهودي العادي، أي اليهودي المتدين أو الأقرب إلى التدين، كما يشير شتاينر، وليس على مستوى المفكر أو المثقف الذي يتحدث لغات مختلفة باختلاف البلاد التي يسكن وصلته بها أقوى بكثير من صلته باليديشية أو العبرية (التي لا يعرفها معظمهم). ومع أن من الصعب الاحتفاظ بفصل حاد ومستمر بين الإنسان العادي والمثقف، فإن إشكالية الهوية اليهودية تكتسب لدى المثقف بعداً شاملاً وكارثياً أحياناً، لا لأنه أكثر وعياً بها أو أقدر على تحليلها والإفصاح عنها فحسب، وإنما لأن المخزون المعرفي وما يؤدي إليه من احتداد للوعي يؤدي بطبيعته إلى نوع من التوتر والشتات، إلى نوع من تكدير صفاء تلك الهوية. وإذا كان ذلك لا يصدق على مثقفي اليهود ومفكريهم وحدهم، فإنه في حالتهم يكتسي بعداً خاصاً هو محصلة تراكمات التجربة التاريخية وخصائصها المميزة. الإنسان العادي وإن تشتت في غياب المجتمع المتجانس أو الوطن القومي فإنه ينتمي إلى موروث ديني ولغوي، بل وفسيولوجي، يجعله أقرب إلى الهوية الواضحة المريحة. وكان من الطبيعي في حالة الشتات هذه أن تكتسي اليهودية، أو الانتماء اليهودي، صفة تتجاوز الملامح أو الدين أو اللغة، لتكوِّن هذه مجتمعة، كما يقول شتاينر، وطناً بديلاً يتألف، بالإضافة إلى المعتقدات والطقوس، من نصوص وتقاليد تنتقل مع اليهود حيث ذهبوا، وإن كان من الضروري أن نضيف أن تلك المعتقدات والطقوس والنصوص وغيرها تتلون باختلاف المجتمعات التي يقطنها اليهود.

المفكر أو المثقف اليهودي لا ينتمي بطبيعة الحال إلى ذلك الوطن كما ينتمي إليه الإنسان العادي البسيط. فهو لا يؤمن بالطقوس والتقاليد وما تقوله النصوص حرفياً، ولكنه يبني منها ومن معتقداته الخاصة ورؤاه الفلسفية وغيرها ملجئاً لانتمائه من ناحية، ويستمد منها، من ناحية أخرى، مادة لخصوصيته الفكرية سواء بوعي أو دون وعي.

6. بوبكن: تنازلات الهوية المستعادة

رتشارد بوبكن، أحد مؤرخي الفلسفة ودارسيها المشهورين في الولايات المتحدة، يمثل أحد النماذج المتصلة مباشرة بما أشير إليه. ومما يلفت النظر بشكل خاص في حالته ذلك التجانس بين اهتماماته الأكاديمية، من ناحية، وتطوره الفكري، من ناحية أخرى، لاسيما فيما يتصل بهويته اليهودية. فقد اشتهر بوبكن بوصفه متخصصاً في تاريخ الشك

الفلسفي الذي ألف فيه واحداً من أهم الكتب المرجعية،[61] ولكن الشك كان أيضاً فصلاً مهماً في تطوره من حيث هو مثقف يواجه انتماءً يحوطه الشك من كل جانب.

يقول بوبكن عن نفسه إنه ولد في نيويورك عام 1923 من أبوين ينحدران من مهاجرين يهود قدموا من وسط أوروبا،[62] وكان سعيهما إلى الانفصال عن موروثهما اليهودي الأصولي، مع الاحتفاظ بالجانب الثقافي غير الديني من ذلك الموروث. أي أنهما عاشا في وسط يهودي وانغمرا في نشاط ثقافي مستمد من الموروث اليدِّيشي الأوروبي الذي قدم منه أجدادهما، ولكن دون تبنٍ لليهودية كدين أو كمجموعة من الطقوس. ومن هنا فقد تربى الابن في وسط منبتٍّ عن أصوله الدينية، ولكنه يستمد هويته من الإرث الثقافي لتلك الأصول، ساعياً في الوقت نفسه إلى الاندماج في المحيط العلماني المسيحي من خلال الفكر السائد آنذاك، فكر جون ديوي وبيرتراند رسل التقدمي الليبرالي: «لم تكن لنا [أي هو وزوجته] أصول يهودية. كانت عائلتي غارقة في الشؤون اليهودية العلمانية وفي الثقافة اليديشية، ولكنها لم تكن تنتمي إلى أي شيء».[63]

ذلك الوضع لم يلبث أن انعكس على بوبكن نفسه: «منذ عرفت نفسي وأنا أحس بالغربة حيثما ذهبت . . . آرائي المعارضة لوالدي وأساتذتي اتخذت على ما يبدو شكلاً منظماً من خلال الشك الفلسفي» (السابق، 110). كان ذلك بالطبع في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية، حين كان اليهود أقل أهمية وتأثيراً بل وقبولاً في المجتمع المحيط مما صاروا إليه فيما بعد. كان «المجتمع الأمريكي مجتمعاً أنغلو سكسونياً بروتستانتياً أبيضاً ومهذباً ومعادياً للسامية . . .» (السابق، 110)،[64] وكان انعكاس ذلك حتمياً على مسألة الهوية: «كنا يهوداً معلمنين بالكامل، لا نكاد نعرف شيئاً عما يفترض أن يكونه اليهود 'الحقيقيون'» (السابق، 110).

في الخامسة والثلاثين مر بوبكن بأزمة نفسية حادة تركت أثراً عميقاً على نموء الفكري لم ينقذه منها سوى اطلاعه على كتاب حول تاريخ اليهود كانت زوجته قد عثرت

---

(61) Richard Popkin, *The History of Scepticism* (Assen, Van Gorcum, 1960).

(62) توفي بوبكن في كاليفورنيا عام 2005.

(63) Richard A. Watson and James E. Force, eds., *The Sceptical Mode in Modern Philosophy: Essays in Honor of Richard H. Popkin* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1988) p.103.

(64) السابق، ص 110. بالنسبة للتهذيب انظر أطروحة كديهي المشار إليها سابقاً (الملاحظة رقم 17، ص 20 من كتاب كديهي).

على نسخة منه.[65] فقد تعرف من خلال ذلك الكتاب على نماذج سابقة ليهود واجهوا مأزق الهوية بأساليب مختلفة، منها إحياء الشك الفلسفي وتبني تراثه، ومنها الانغمار في التصوف، ولكن من أبرزها إظهار الاندماج مع إخفاء الهوية. كان من أولئك، حسب ما يقوله بوبكن، الكاتب الفرنسي الشهير مونتين Montaigne في القرن السادس عشر الذي اشتهر بتبنيه للمذهب الشكوكي، ويرى بوبكن أنه أيضاً ينحدر من عائلة يهودية متنصرة. كما كان من تلك النماذج من يقول إنهم عرفوا كقديسين نصرانيين أسبان مثل سان خوان دو لا كروز وسانتا تيريزا ولكنهم كانوا في تقديره يهوداً. لكن بوبكن توقف وقفة أطول، كما يخبرنا، أمام اليهود المارانيين بشكل عام إذ واجهوا في أسبانيا مأزق الهوية بتبني النصرانية ظاهرياً والاحتفاظ بانتمائهم اليهودي خفيةً (انظر الفصل الأول).

«النتيجة المباشرة لذلك كله»، يقول بوبكن، «هي أنني صرت للمرة الأولى في حياتي يهودياً» (السابق، 117). لكن يهوديته سرعان ما يتضح أنها أقرب إلى ما انتمى إليه جورج شتاينر ومثقفون يهود آخرون، أي يهودية ثقافية في المقام الأول: «صرت يهودي الروح، لا من حيث تعلم العبرية أو تبني قواعد وتعاليم لم أكن يوماً أهتم بها». غير أن بعض التنازلات بدت ضرورية للاحتفاظ بشيء من المعالم الظاهرة للهوية، مهتدياً في ذلك، كما يقول، بأسلوب اليهود المارانيين في أسبانيا: «قدمت تنازلاً رمزياً ـ متبنياً ممارسات المارانيين. امتنعت بإرادتي عن أكل الخنزير، وبدأت أحرص على العطل اليهودية . . . أخذ الشأن اليهودي يطغى على اهتماماتي الفكرية منذ ذلك الحين» (السابق، 116). ومع ذلك فإن ما يظهر هو أن الشأن اليهودي اتخذ لدى بوبكن سمة بحثية أكثر من كونها فكرية أو إبداعية كما لدى معظم من رأينا. فتحليله لإشكالية الهوية لديه يتخذ طابعاً أكثر هدوءاً من غيره بين من توقفنا عندهم.

خاتمة:

أخيراً، قد يبدو لنا الآن واضحاً أننا إزاء نماذج تلتقي حيناً وتتفاوت حيناً آخر، يقف نموذج منها عند طرف ويقف نموذج آخر عند الطرف المقابل وبينهما تقف البقية متأرجحة وقلقة. الحاجة التي يعبر عنها بوبكن إلى الالتصاق بالشعائر والممارسات

(65) الكتاب هو للمؤرخ اليهودي سولومون غريزل: Solomon Grayzel, *A History of the Jews: From the Babylonian Exile to the Present* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 2nd ed., 1968).

اليهودية كجزء من الهوية تجعله في أحد طرفي المعادلة إذ تعبر عن موقف أكثر سكوناً وتصالحاً مع الهوية لا نجده لدى شتاينر أو روث، القريبين في قلقهما من فنكلكروت وإن لم يصلا في تعبيرهما، حسب النصوص المستعرضة، إلى ما يصل إليه. بيد أن فنكلكروت، على الرغم من نظرته التقديسية إلى حد ما للهوية اليهودية، التي وصلت به إلى حد استصغار نفسه إزاء تلك الهوية والتمزق بسبب ذلك الاستصغار، لا يصل إلى الطرف الآخر، الذي تمثله سيمون (في) Weil، لأننا معها إزاء نموذج حاد في شتاته الشخصي إذ يتخذ هيئة التخلي التام عن اليهودية والتبرم من مجرد الإشارة إليها.

قد لا تكون النماذج المشار إليها هنا ممثلة لكل اتجاهات المثقفين اليهود المعاصرين إزاء هويتهم، ولم تكن المحاولة لتقديمها على ذلك الأساس، لكنها بكل تأكيد تمثل اتجاهات هامة وجديرة بالتأمل لجماعات تعيش أزمة حادة في علاقتها بتراثاتها ولغاتها، وصيغة الجمع هنا مهمة لأن اليهود من أكثر فئات البشر اليوم تعدداً في الانتماء وانغماراً من ثم في مأزق الهوية، إن لم يكونوا أكثرهم فعلاً، لاسيما تلك الفئة منهم التي تتصف بالوعي الثقافي وتشارك في صياغة المسار لغيرها. فإذا كانت الهوية إشكالية كبرى للمثقفين في كل مكان في عالم يزداد تداخلاً وتصاب ثوابته بالقلق المستمر، فإن مثقفي اليهود، بما يقف خلفهم من تاريخ طويل من التشرد والاندماج والاختلاف، وما يحيطهم من قبول حيناً ورفض أحياناً وتشكك غالباً، وبما ينتصب أمامهم من مستقبل مليء بالقلق والمخاوف، وبما يغالبون به القلق والخوف من قوة وتفوق، يبدون أكثر عرضة لمأزق الهوية وتأثراً به، وفي النماذج المستعرضة هنا ما أرجو أن يكون قد أبرز ذلك بوضوح.

بين الاختلاف والتقويض:
السمات الفكرية للمكون اليهودي
ماركس ـ بوبر ـ شتاينر

في الاستقراء السابق للهوية اليهودية اتضح أن إحدى السمات الرئيسة المحركة والضابطة لتلك الهوية هي الشعور بالاختلاف، اختلاف اليهودي عن غيره من الغوشيم أو الأغيار. ولم يكن ذلك الشعور حيادياً أو ديمقراطياً بطبيعة الحال، فقد كان يصحبه في الغالب شعور بالتفوق أو التميز، علماً بأن ذلك لم يخل لفترات طويلة من شعور بالتأزم بل التمأزق، إن جاز التعبير، في شراك تلك الهوية، وهو شعور إن أفضى حيناً إلى الدونية فإنه أدى في أحيان كثيرة، وعلى الرغم مما فيه من تأزم أو تمأزق، إلى مزيد من الشعور بالتفوق. كما اتضح أيضاً أن معاداة السامية أو معاداة المسيحيين لليهود على وجه الدقة، وما أسفرت عنه من اضطهاد لهم، كانت محركاً رئيساً للشعور اليهودي بالوقوع في مأزق الهوية وما يتصل بها من مكانة اجتماعية، بينما كانت فترات الهدوء والسلام وما يصاحبها عادة من انتعاش اجتماعي واقتصادي محرضاً على استعادة الشعور بالهوية بل وبالتفوق من خلال مفهوم «شعب الله المختار» بأشكاله المختلفة، الديني منها والدنيوي (مثل القول بتفوق اليهود العقلي والثقافي، وما إلى ذلك).

هذه المراوحة بين شعورين مختلفين أدت إلى نتائج فكرية وثقافية وإبداعية تعبر عنهما أو تعكسها على نحو ما. حالات السلم والارتياح وما صاحبها من استعادة للشعور بالهوية وبتفوقها كانت محرضاً، من الناحية الثقافية، على الانكباب على النشاط الفكري أو الإبداعي، الذي يختلف باختلاف العصر، وتعزيز الشعور بالتفوق، سواء كان مصدر ذلك الشعور مقدساً أم دنيوياً، بينما كانت الحالات المعاكسة دافعاً إما إلى ما يعبر عن مأزق الهوية أو إلى محاولة تجاوزه باتخاذ كل الأساليب الدفاعية الممكنة ومنها تدمير الخصم على نحو ما.[1] هذا مع أن من غير الممكن الفصل بين حركتي الفعل

(1) أحد الذين لفتت انتباههم ظاهرة الشعور بالاختلاف لدى الجماعات اليهودية هو إدوارد سعيد في =

المشار إليهما، لأن الدفاع عن النفس يتخذ أيضاً شكل تحصين الذات من الداخل بتعزيز شعورها بالاختلاف المتفوق. وكان من الطبيعي لذلك أن تتداخل المواقف، من ناحية، وأن تتغير أنواع الدفاع والهجوم بتغير المعطيات التاريخية بما فيها من ظروف ثقافية، من ناحية أخرى.

في الفصلين السابقين، وردت الإشارة إلى الدور الحاسم الذي لعبه عصر التنوير في التاريخ الحديث للجماعات اليهودية من حيث أدى إلى ما يعرف بالخلاص اليهودي. فقد ترك ذلك التحول الدنيوي أو العلماني أثره، كما هو محتم، على كل السمات الثقافية للجماعات اليهودية، ومنها رؤيتهم لأنفسهم وللعالم وما دفعت تلك الرؤية إليه من ممارسات دفاعية وهجومية. غير أن أثر التنوير لم يكن على الرغم من ذلك جذرياً على ما يبدو، وإنما اقتصر في كثير من الأحيان على إلباس السمات القديمة وجوهاً جديدة قادرة على التأقلم مع متغيرات الثقافة والعصر. فعنصر الاختلاف استمر ولكن بعد أن اتخذ صورة جديدة، ومع استمراره استمرت الهوية بتأزماتها، غير أنها أخذت تستمد معالمها ليس من التوراة وما يتصل بها من نصوص بوصفها نصوصاً مقدسة، بقدر ما تستمدها من مصادر أخرى، منها تاريخ اليهود نفسه بما يزخر به من تراث، ومنها التفاعل مع المجتمعات المحيطة بانفتاحها حيناً على الحضور اليهودي، وانغلاقها أحياناً ضد ذلك الحضور، وما يذكيه ذلك كله من ردود فعل تتأرجح بين التفوق والتمأزق، كما أشرت قبل قليل.

ومثل ذلك حدث فيما يتصل بالممارسات الدفاعية والهجومية، لاسيما أن مرحلة التنوير وما تلاها فرضت وضعاً غير مسبوق في أوروبا المسيحية اضطر معه اليهود إلى الدخول في المنطقة الاجتماعية والثقافية المحظورة عليهم سابقاً. فكان أن زادت حدة التوتر من ناحية (لأن تقبل المسيحيين لليهود لم يكن بالسهولة المتوقعة)، وتعالت متطلبات التأقلم من ناحية أخرى. وكان من أبرز معالم المرحلة الجديدة دخول اليهود في معترك الإنتاج الثقافي الدنيوي بحقوله المختلفة من فكر وعلوم وفنون مختلفة، فتحولت تلك إلى أدوات للدفاع حيناً ولتثبيت الأقدام حيناً آخر، وإن كان من التسرع القول بأن الدفاع أو تثبيت القدم كان الهدف الوحيد أو حتى الرئيس وراء تلك الجهود

= مقالة تناول فيها عدداً من المفكرين ذوي الانتماء اليهودي الذين استمدوا من شعورهم بالاختلاف مواقف سياسية متحيزة لصالح اليهود وإسرائيل. انظر: Edward Said, "An Ideology of Difference," *Critical Inquiry* 12:1 (Autumn 1985) pp. 39-58.

اليهودية إجمالاً. فلاشك أن الأهداف العلمية والفكرية والإبداعية كانت محركاً أساسياً إضافياً لليهود كما لكل جماعة إنسانية تنخرط في حركة الحضارة.

كان من الواضح في المرحلة الجديدة استمرار الشعور بالاختلاف كشعور عام ومسيطر، مثلما كان استمرار الحاجة إلى استراتيجيات الهجوم والدفاع، لكن هذه جميعاً اتخذت صوراً أكثر تطوراً وتعقيداً، لاسيما من الناحية النظرية المفاهيمية، وصارت جزءاً يصعب فصله أحياناً كثيرة عن السياق العام للثقافة الغربية، لأنه اعتمد على موروث تلك الثقافة مع الإفادة من الموروث اليهودي نفسه. فالاختلاف مثلاً اتخذ صورة مطورة كمفهوم فلسفي واجتماعي وإبداعي أيضاً، ومثل ذلك استراتيجيات الهجوم والدفاع، التي يمكن جمعها، بشيء من التجاوز، تحت ما يبدو أنه أحدث صورها أو مصطلحاتها، وهو التقويض.

الاقتباسات التي تتصدر هذا الكتاب قد لا تكون أفضل الدلائل على السمات والاستراتيجيات المشار إليها، لكنها تتضمن ما يمكن أن ننطلق منه في تتبع مسار الفكر اليهودي في التاريخ الحديث للثقافة الأوروبية المعاصرة. في الاقتباس الأول، ولننطلق منه لصلته المباشرة بما أشير إليه، يتحدث بنجامين دزرائيلي (1804-1881) بلسان شخصية رئيسية في روايته **كونغزبي** عن التأثير الواسع الذي استطاع اليهود تحقيقه بعد عشرات القرون من التحقير. ولنلاحظ أن ذلك التأثير ليس مقصوراً على مجالات فكرية أو عقلية وإنما هو منتشر ليشمل مختلف «شؤون أوروبا». وهو في هذا السياق يشير أولاً إلى «قوانين» اليهود متمثلة في الأثر الديني القادم ليس من التوراة فحسب بل أيضاً من المسيحية نفسها التي جادل كثير من مفكري ومؤرخي اليهود والمسيحيين على حد سواء بأنها معطى يهودي آخر. ثم يشير إلى أدبهم «الذي تشربته أذهانكم»، وهو أدب تضمنه الكتاب المقدس حسب النظرة الحديثة لذلك الكتاب (نظرة النقد العلماني المسيحي ابتداءً بالقرن الثامن عشر) بوصفه أدباً، لينتهي إلى «العقل العبري الحي»، تلك القوة المبهمة التي تشير على الأرجح إلى جملة المفكرين والمبدعين ورجال المال والسياسة. ومن المهم أن نلاحظ أن الذي يصف التأثير اليهودي هو نفسه يهودي سابق دخل النصرانية وحقق نجاحاً في عملية الاندماج في المجتمع الإنجليزي إلى درجة الوصول إلى رئاسة الوزارة البريطانية. فدزرائيلي يتحدث من موقعه في المتن الاجتماعي، بما ينهض عليه ذلك المتن من سلطة وثراء رأسمالي يدعمه أثرياء يهود مثل عائلة روتشيلد الذين ساعدوه في توسيع نفوذ الإمبراطورية بمنحه قرضاً مكنه من شراء أسهم الخديوي إسماعيل في قناة السويس وبدء الهيمنة البريطانية على مصر ومناطق أخرى من العالم

العربي والإسلامي. إننا إذاً إزاء يهودي ينتقد جماعة من اليهود بدعم من جماعة يهودية أخرى. فاليهود لم يعودوا مؤثرين في شؤون أوروبا وحدها، وإنما هم الآن يمارسون تأثيرهم حتى في الأماكن القصية عنها.

قد لا يكون التأثير الفكري في طليعة اهتمامات دزرائيلي، أو على الأقل لم يكن بالنسبة له بأهمية التأثير السياسي والاقتصادي، لكن ذلك التأثير كان بطبيعة الحال نشطاً كما وردت الإشارة في الفصول السابقة، وكما آن لنا أن نتبين بشكل أكثر تفصيلاً. فبينما كان دزرائيلي يحقق نجاحاته الاستثنائية في بريطانيا على مستواه الشخصي وعلى المستوى الجماعي لليهود، كان يهودي متنصر آخر يحقق ما سيتحول فيما بعد إلى هيمنة أوسع بكثير. إنه معاصر دزرائيلي كارل ماركس (1818-1883) الذي شغله وضع اليهود أيضاً فكتب عنه على الرغم من تخليه المعلن عن ذلك الانتماء، وعلى الرغم - وهذا هو الأهم - من موقفه الانتقادي الحاد تجاههم، الموقف الذي جعل كثيراً من المؤرخين اليهود يصنفونه بوصفه كارهاً للذات، مثل العديد من ذوي الانتماء اليهودي سواء المعاصرين لماركس ودزرائيلي أو من جاؤوا قبلهما أو بعدهما.

سأعود إلى ماركس بعد قليل، لكن قبل ذلك أجد من المناسب أن أشير إلى بعض المسائل التمهيدية، وأبدأ بملاحظة لأحد مثقفي القرن العشرين من اليهود، وهو الناقد الأمريكي إرفنغ هاو Howe، الذي يتوقف عند مفارقة يجدها في تاريخ الجماعات اليهودية تتصل بموضوعنا هنا. المثقفون اليهود، كما يقول هاو، ظلوا منذ فترة الخلاص في القرن الثامن عشر يتعاملون مع المجتمعات المسيحية «مثل أنثروبولوجي واسع العينين»: «إنهم يتفحصون هذا العالم بخيبة أمل، بدهشة، بغضب، وبموضوعية تأديبية».[2] هذه الموضوعية التأديبية تحاول تصحيح الأوضاع التي أدت إلى كل تلك العزلة والاضطهاد بمعاقبة المجتمعات المسيحية المسيطرة، من ناحية، وامتلاك أسباب السيطرة من ناحية أخرى. ومن الضروري أن نضيف هنا أنه من غير الضروري أن يتم ذلك دائماً بقصد وتخطيط مسبق، وإنما يكفي أن يحدث كردة فعل تلقائية أو لا واعية تؤثر في مجرى الفكر أو الكتابة نتيجة لما يختزله الفرد من «رموز الثقافة»، حسب تعبير

---

(2) كديهي Cuddihy (مرجع سابق) ص 68. يعد هاو (1920-1993) من أبرز نقاد الأدب ذوي التوجه الاجتماعي السياسي في الولايات المتحدة وأعماله تنقسم إلى قسمين رئيسين، أعمال متصلة بالأدب الأنجلو أمريكي، وأعمال متصلة بالأدب اليديشي/اليهودي، ومن دراساته المشهورة ما تضمنه كتاب: عالم آبائنا (1976) *World of Our Fathers* الذي يتناول بالتحليل الاجتماعي الثقافي اليهود الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة من أوروبا الشرقية مابين عامي 1880-1924.

ميشيل فوكو، الرموز التي تشترك فيها كل الثقافات الإنسانية، والتي «تحكم لغتها، وأساليبها الإدراكية، وتعاملاتها، وتقنياتها، وقيمها، وتراتب ممارساتها - التي تؤسس لكل إنسان، منذ البداية، الأنظمة الإمبيريقية التي سيتعامل معها والتي من خلالها يشعر بالاطمئنان». (3)

تلك الرموز هي ما ينبغي النظر إليه جنباً إلى جنب مع التخطيط الواعي من جانب المثقف اليهودي حين يعمل ضمن سياقه الخاص كيهودي، وفي إطار الثقافة الأوروبية التي ينتمي إليها بشكل عام والتي يمارس ضمنها وعليها مصالحه الفئوية. لكن هذا ينبهنا إلى أن الفرد اليهودي يعيش وضعاً مختلفاً عن ذلك الذي تخيله فوكو. فالحديث هنا عن فرد يختزل نوعين من الرموز الثقافية الأساسية، رموز الفئة التي ينتمي إليها، أي الجماعة اليهودية، ورموز المجتمع الغربي المحيط. إنه وضع مركب وشديد التعقيد ولكن إدراكه ضروري لفهم كثير من الظواهر والسمات التي تطالعنا في تتبع مسارات المكون الفكري اليهودي، وهو ما أسعى إلى تحقيقه في هذه المرحلة من مراحل البحث في ذلك المكون. وقد بدا لي أن السمتين الأبرز في هذا السياق هما الاختلاف والتقويض، الاختلاف عن الآخرين، سواء بالتفوق أو بالتمأزق، كما أشرت قبل قليل، والتقويض كفعل وموقف استراتيجي هجومي أو دفاعي إزاء أولئك الآخرين حين يصيرون مصدر تهديد. (4) والسمتان مما توقف عنده بعض الباحثين الذين سبقت الإشارة إليهم في الفصلين الأولين، إضافة إلى آخرين لم ترد الإشارة إليهم. كما أن البحث فيهما سيأخذنا هنا إلى مواقع جديدة في دراستنا لسمات الحضور اليهودي في الحضارة الغربية.

---

(3) نظام الأشياء: Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973) p. xx.

(4) استعمل مصطلح «التقويض» هنا لترجمة المفهوم الإنجليزي "subversion" الذي يعني أيضاً «تدمير» أو «تخريب». وقد استعمل ذلك المفهوم بعض الكتاب اليهود، من أمثال الناقد الأمريكي جورج شتاينر، لوصف أحد أوجه التأثير اليهودي على الثقافة الغربية. غير أن التدمير والتخريب، بما يوحيان به من عدوانية مباشرة، ليسا ما يقصد عادة بالمفردة الإنجليزية. ولذا فقد فضلت كلمة «تقويض» التي اقترحها أحد الباحثين، والتي كنت قد استعملتها مع د. ميجان الرويلي في كتاب دليل الناقد الأدبي لترجمة مصطلح «ديكونستركشن» Deconstruction الذي يستخدمه دريدا ومفكرون ونقاد غربيون آخرون والذي يترجم عادة بـ «تفكيك». ومن هنا فإن المقصود بالتقويض ليس التدمير بهدف التدمير بقدر ما هو نقض ما هو قائم أو ثابت لإحلال شيء آخر محله. فتقويض دريدا للميتافيزيقا الغربية يؤدي إلى تعرية تناقضاتها، الأمر الذي يجعل التقويض موازياً لمفهوم "subversion".

في دراسة لوضع اليهود في ألمانيا في أعقاب خروجهم من الغيتو أو ما يعرف بالخلاص، يقول المؤرخ جاكوب كاتز Katz، وهو مؤرخ يهودي سبقت الإشارة إليه، إن اليهود رغم سعيهم للاندماج في المجتمع الألماني في أوائل القرن التاسع عشر ظلوا فئة مستقلة من فئات الطبقة الوسطى تنسجم مع المجتمع الكبير في بعض سماتها، وليس في كل السمات. ويفرق كاتز في هذا السياق بين امتصاص اليهود للثقافة الألمانية وبين امتصاصهم من قبل تلك الثقافة، مبيناً أن ما حدث هو امتصاصهم هم لتلك الثقافة، أو بعض قيمها، بمعنى أنهم سعوا إلى الاندماج في تلك الثقافة بالانغمار فيها دون أن ينجحوا في جعل تلك الثقافة تقبلهم. فقد ظل التوتر العرقي والثقافي قائماً على الرغم من الجهد المميز الذي بذله اليهود في تلقف الأدب الألماني وفي حضور المسارح والحفلات الموسيقية، وما أظهروه من براعة في استيعاب تلك الثقافة وتذوقها إلى الحد الذي أدهش الكثير من الكتاب والفنانين، من أمثال غوته وفاغنر وغيرهما.

لعل من أوضح الأمثلة على الوضع المشار إليه موقف فاغنر، الموسيقي الألماني الشهير، الذي يعد من كبار الموسيقيين الأوروبيين في القرن التاسع عشر بالإضافة إلى دوره الريادي الأبوي تجاه الأوبرا الموسيقية الألمانية. فعلى الرغم من إعجاب فاغنر بالحضور اليهودي المكثف لحفلاته، حسب ما يفيدنا كاتز، وعلى الرغم من استفادته من موسيقيين يهود سبقوه من أمثال مندلسون ومايربير Meyerbeer، فقد كتب مقالة ضد اليهود، أو تحديداً ضد العنصر اليهودي في الموسيقى، عام 1850 اشتهرت في حينها وكانت مؤشراً من مؤشرات عداء السامية، أو بالأحرى عداء اليهود، المتنامي في أواخر القرن التاسع عشر في ألمانيا بالذات. فقد كتب فاغنر أن «نقاط الضعف الرئيسة في الأعمال الفنية لمايربير وغيره من الموسيقيين والكتاب اليهود، تكمن في 'التراث اليهودي الخاص بهم'».[5] ومع أن فاغنر نشر المقالة في البدء باسم مستعار فإنه عاد ونشرها بعد تسعة عشر عاماً مذيلة باسمه الصريح.

يعلق كاتز على موقف فاغنر وأمثاله، الموقف الذي بات يعرف عموماً بمعاداة السامية، قائلاً إن ذلك الموقف، على الرغم مما ينطوي عليه من كراهية تبرر لليهود رفضه، فإنه ليس دائماً خلواً من ملاحظات صائبة. ومن تلك الملاحظات الصائبة، كما يقول المؤرخ اليهودي، أن الأعمال والممارسات الفنية لليهود اتسمت في الغالب بطابع

(5) كاتز (السابق) ص95.

المفارقة والسخرية كوسيلة للابتعاد عن العواطف الحقيقية. ومن ذلك ما لاحظه إدوارد ديفرينت، وهو مؤرخ للمسرح الألماني وممثل كبير في الوقت نفسه حين تساءل: «كيف يحدث أن اليهود - الذين يمتلكون قلوباً رقيقة وحساسة بشكل مفرط - لا يستطيعون أن يجدوا طريقة للتعبير عن العاطفة الحقيقية على المسرح، ويتيحون، بدلاً من ذلك، للمفارقة أن تسيطر عليهم؟».[6] هذه السمة، يقول كاتز، موجودة أيضاً في شعر الألماني اليهودي هاينريش هاينه،[7] لكن المؤرخ لا يشرح كيف تكون هذه السمة أو غيرها سمات يهودية تحديداً. ما يشرحه على نحو يساعد فعلاً على تبين تلك السمات هو أن المبدعين اليهود في المجالات الفنية - وأمثلته هنا من ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - انقسموا إلى فئتين كان يمكن أن تضاف إليها ثالثة لولا أنها لم تتبلور. الفئتان كما يقول هما: أولاً، الكتاب الذين اتجهوا إلى الدراسات المتصلة بتراث اليهود وسعوا إلى تطويرها بالإفادة من الثقافة الأوروبية الحديثة فحافظوا على انتمائهم؛ وثانياً، أولئك الذين سعوا بشكل حثيث إلى الاندماج في الثقافة الألمانية حتى الذوبان الكامل. أما الفئة الثالثة التي ظلت مجرد احتمال، كما يرى كاتز، فهي تلك التي كان يمكن أن تبدع ضمن الثقافة الأوروبية من خلال المزاوجة بين الموروث اليهودي وتلك الثقافة.[8]

رأي كاتز هذا ينتمي بوضوح إلى رؤية تقليدية لا ترى سمات يهودية لدى أولئك الذين حققوا الاندماج الأوروبي، في حين تحتفظ بالهوية اليهودية، بما فيها من سمات الفكر والثقافة عموماً، لليهود الذين بقوا ضمن الإطار التقليدي لليهودية، أي من تكاد تتفق الموسوعات والمراجع على أنهم يهوداً ممن سبقت الإشارة إليهم. وكما لا يخفى على القارئ فإن أطروحة هذه الدراسة تخرج عما يطرحه كاتز في كونها تقوم على أن السمات التي يرى كاتز غيابها بالكامل عمن حققوا الاندماج (مندلسون، كافكا، فرويد، شونبرغ، مثلاً) موجودة وإن لم تكن بنفس القدر من الوضوح الذي نجده لدى الذين انغمروا في تراثهم ورؤيتهم اليهودية التقليدية من دراسات حاخامية أو تأليف فكري أو إبداعي يتمثل التجربة اليهودية بشكل مباشر. الحضور اليهودي الذي نتحدث عنه هنا،

---

(6) كاتز (السابق) ص 96-97.

(7) كتب هاينه عدداً من المقالات ذات النفس التنويري ينتقد فيها الثقافة الألمانية بوصفها ثقافة رجعية داعياً إلى استعادة مكتسبات عهد الإصلاح الديني والفكر الفلسفي وثقافة التنوير، مما استعدى السلطات الألمانية فمنعت كتاباته ردحاً من الزمن. (انظر الفصل الخاص به في هذا الكتاب).

(8) السابق ص93.

والذي نتتبع سماته الفكرية في هذا الفصل، يقوم على العديد من اليهود الألمان وغير الألمان ممن لا تزال أعمالهم تمارس تأثيرها ليس على ذلك الحضور اليهودي فحسب وإنما على الثقافة، أو الثقافات، الغربية وغير الغربية ككل. ولعل من الأمثلة المهمة في هذا السياق كارل ماركس الذي يشير إليه كاتز بوصفه معادياً لليهود،[9] وهو ما يجعل الوقوف عند ماركس مهماً ومثيراً في الوقت نفسه.

كارل ماركس والمسألة اليهودية:

يعد كارل ماركس أحد أكثر المفكرين في مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع تأثيراً في التاريخ، وما تزال أفكاره تجتذب المثقفين في أماكن كثيرة من العالم على الرغم من تهاوي كثير من الصروح السياسية والاقتصادية التي قامت على هدي أطروحاته في القرن العشرين. وكارل هاينريش ماركس من مواليد عام 1818 في بروسيا (ألمانيا حالياً) لأبوين يتحدران من سلسلة طويلة من الحاخامات اليهود، إلا أن والده كان قد تنصر قبل ميلاد كارل بسنة أو سنتين ثم أدخل ابنه معه عندما كان ابن ست سنين. ومع أن ماركس لم يتأثر بالدين بقدر تأثره، مثل والده، بأفكار التنوير الفرنسي، لاسيما أفكار فولتير الإلحادية، فإن «مهاده اليهودي»، كما ورد في أحد المصادر، «عرضه لألوان من التحيز والتفرقة التي ربما قادته لمساءلة دور الدين في المجتمع وأسهمت في تطلعه إلى التغيير الاجتماعي».[10] وقد مر بنا أن الناقد الأمريكي جورج شتاينر يرى يهودية ماركس واضحة في اتكائه على الموروث اليهودي في بعض أعماله. ولعل من الطبيعي أن نفترض أن اندماج ماركس في الثقافة الأوروبية، سواء من خلال التنوير أو من خلال فلسفات مفكرين مثل هيغل وفيورباخ اللذين تأثر بهما بشكل واضح، لا يعني بالضرورة غياب «رموز الثقافة» اليهودية - بالمعنى الذي يشير إليه فوكو - عن تفكيره، الرموز التي تسللت إلى الكثيرين غيره، حتى المصرين منهم على الانسلاخ التام عن تلك الرموز.

حسب ما يقول شتاينر، كان ماركس مسكوناً بهاجس الإصلاح الرسولي أو المشياني messianic، أي بكونه مسؤولاً عن إصلاح البشرية جمعاء، وهذه في تقدير شتاينر سمة لليهود الذين «أنتجوا» رسلاً كثيرين يهدفون إلى إصلاح العالم، منهم الأنبياء

---

(9) كاتز، ص96.

(10) *Encyclopaedia Britannica Deluxe Millennium Edition* Windows CD-Rom (Rugeley, Staffordshire, UK, 2000).

أو الرسل المعروفون من مثل عيسى (عليه السلام)، ومنهم العلماء والمفكرون ودعاة الإصلاح وما إلى ذلك. وإذا كان شتاينر لا يفصِّل في طبيعة ذلك الهاجس الإصلاحي، سواء عند اليهود أو عند ماركس، فإنه اعتمد على ما يبدو على وضوح الصورة لكل من يعرف الدين اليهودي في الغرب، من ناحية، ويعرف مبادئ الماركسية وأسسها الفلسفية والاقتصادية، من ناحية أخرى. فقد ناضل ماركس وإنجلز منذ البداية من أجل إصلاح عالم يسوده الظلم الطبقي، ورسما معالم عالم جديد يؤدي فيه ذلك الظلم وما يتصل به من صراع «حتمي» إلى سيطرة الطبقة العاملة «البروليتاريا» وتحقيق عدالة المظلومين. «الغضب الكبير إزاء عدم المساواة الاجتماعية، إزاء القسوة العقيمة التي يمارسها رأس المال، إزاء الجوع والبؤس، الغضب الذي ينخس كارل ماركس هو بالضبط ذلك الذي نجده لدى عاموس»[11].

ملاحظة شتاينر حول الطابع الرسولي الغاضب ذي الجذور اليهودية في الماركسية ملاحظة سبق أن أبداها أحد أهم المؤرخين في القرن العشرين، الإنجليزي آرنولد توينبي، في كتابه الشهير **دراسة التاريخ** حيث يقول:

> يتمثل الإلهام الديني اليهودي (أو ربما الزرادشتي أصلاً) المميِّز للماركسية في الكشف الرؤيوي عن ثورة عنيفة محتمة لأنها أمر وعمل إلاهيان لا يمكن مقاومتهما، ثورة ستقلب الأدوار الحالية للبروليتاريا والأقلية المهيمنة قلباً عنيفاً يحمل الشعب المختار، بقفزة واحدة، من أسفل السلم إلى أعلاه في 'مملكة هذا العالم'. لقد اتخذ ماركس 'الحتمية التاريخية' محل يهوه لتكون إلاهته المهيمنة، ولتحل البروليتاريا الداخلية في العالم الغربي الحديث محل اليهود؛ ومملكته الرسولية تتخذ شكل دكتاتورية البروليتاريا. غير أن الملامح الواضحة للنبوءة اليهودية التقليدية تبرز من خلال هذا القناع الشفاف، ليتضح أن ما يقدمه فيلسوفنا-المخرج بثياب غربية حديثة ليس سوى يهودية المكابيين.[12]

هذه الجذور اليهودية للنظرية الماركسية يلتقطها أيضاً باحثون غير توينبي، ومنهم يهود

---

(11) شتاينر: *Errata* مرجع سابق، ص66. عاموس أحد أنبياء بني إسرائيل تنبأ بدمار مملكة إسرائيل الشمالية.

(12) تـويـنـبـي: Arnold Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford UP, 1939) 5: 178-179. يستشهد بهذا المقطع من كلام توينبي كارل بوبر Popper في كتابه **المجتمع المفتوح**: *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1952) p. 253 ويعبر عن اتفاقه مع توينبي في مسألة الجذور اليهودية لكنه يختلف معه في أن تلك لم تكن ذات أثر في النظرية الماركسية. سترد مناقشة لبوبر وكتابه في موضع تالٍ من هذا الفصل.

غير شتاينر، فيؤكد أحدهم أنها متصلة بما يسميه «الرؤية الألفية chiliastic»[13] للمستقبل في الفكر الماركسي من حيث هي تمثل نقطتي قوة وضعف، قوة لأنها اجتذبت الكثير من الأتباع، و«ضعف لأنها تضمنت من أوجه الشبه بنبوءات **العهد القديم** أكثر مما حملت من الشبه بالعلوم الاجتماعية الحديثة». غير أن الجانبين، الرسولي - الألفي - والعلمي، الإرشادي والوصفي، كما يرى المصدر نفسه، «غير قابلين للفصل بسهولة في تكوين ماركس النفسي، والعلاقة بينهما، كما هي العلاقة بين التأمل والفعل، تقول لنا شيئاً عن السياقات اليهودية التاريخية التي نشأ فيها، والتي تشكلت شخصيته ضمنها».[14]

غير أن البحث عن السمات اليهودية في فكر ماركس لا ينبغي أن يتوقف عند الجذور أو أوجه الشبه سواء بـ **العهد القديم** أو بغيره. الأولوية ينبغي أن تكون لكتابات ماركس نفسه، وفي هذا السياق نلتفت إلى نص مبكر ومتصل مباشرة باهتمامات ماركس اليهودية.

المشار إليه هنا هي مقالته المبكرة «حول المسألة اليهودية» (1843)،[15] التي يناقش ماركس فيها الكيفية التي يمكن بها لليهود أن يحققوا الخلاص من وضعهم في أوروبا بشكل عام وألمانيا بشكل خاص ويصلوا إلى ما يسعون إليه من مساواة واندماج اجتماعي واقتصادي، وكانت تلك إحدى الحلول المطروحة للمسألة اليهودية (حل آخر كان الحل الصهيوني المتمثل في إيجاد وطن قومي لهم). في مقالته يعلق ماركس على ما قاله أحد الذين طرحوا ذلك الحل، وهو الفيلسوف الألماني برونو باور Bauer، وينطلق من ذلك لعرض تصوره في إطار نظريته العامة في التطور الجدلي للتاريخ على النحو المعروف في الفكر الماركسي. ومما يلفت النظر بدءاً، وقبل الدخول في تفاصيل التصور المشار إليه، أن ماركس يتحدث في مجمل المقالة عن اليهود كما لو لم يكن منهم، أي على النحو

---

(13) الرؤية الألفية في المسيحية رؤية تقول إن المسيح سيحكم الأرض ألف عام، وكلمة "تشيليازتك" مأخوذة من كلمة يونانية تعني "ألف." أما استعمالها في هذا السياق فمن الطبيعي أنه مجازي.

(14) *The Blackwell Companion to Jewish Culture: From the Eighteenth Century to the Present* ed. Glenda Abramson (Oxford: Basil Blackwell, 1989) p. 491.

(15) وصفت هذه المقالة - من منطلق يهودي واضح، بأنها «سيئة السمعة»؛ انظر: Anita Bunyan, "Heinrich Heine and Karl Marx," *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096-1996* ed. Sander L. Gilman and Jack Zipes (New Haven: Yale UP, 1997) p. 177. في مصدر يهودي آخر توصف المقالة نفسها بأنها «قراءة غير ممتعة»، انظر: *The Blackwell Companion to Jewish Culture* (مرجع سابق) ص 491.

الذي تشي به الضمائر والإشارات إذ تجعله في موقع المراقب المنفصل والمختلف. ولكنه في موضع واحد على الأقل يعود ليتوحد بالجماعة اليهودية من خلال ضمير الجمع. غير أن هذا التغليب للمسافة بين ماركس ويهوديته (فهو مولود لأب وأم يهوديين، كما سبقت الإشارة) لا يضعف من التعاطف الواضح الذي يبديه مع اليهود، وهذا بالطبع على الرغم من النقد الذي يوجهه في نهاية المقالة لليهود بوصفه إياهم بالماديين وجامعي المال.

يتفق ماركس مع باور في أن المعضلة الرئيسة التي تقف أمام سعي اليهود إلى الخلاص السياسي والاجتماعي هي الدين، وبالتحديد تمسك اليهود بدينهم في دولة تعلن شخصيتها المسيحية، كما يتفق معه في أنه لا بد من التخلص من هذه المعضلة أولاً، أي التخلص من الدين. ولم يكن من المحتمل أن يختلف الاثنان حول مسألة التخلص هذه لأن كليهما ينتمي إلى توجه فلسفي عام في تلك المرحلة يتبنى رؤية نقدية مضادة للدين بشكل عام، باور من منطلق فلسفي/ لاهوتي، وماركس من منطلقه العلماني المادي المعروف، حيث تجتمع الفلسفة بالاجتماع بالاقتصاد السياسي، وكان كلاهما يتصل بجماعة عرفت آنذاك بالهيغليين الجدد، وهم المفكرون الذين تبنوا بعض أطروحات الفيلسوف الألماني هيغل الأساسية ونقدوا بعضها الآخر وساروا بها في اتجاهات مختلفة.

غير أن التخلص من الدين ليس مساوياً للتخلص من كل أشكال الانتماء إلى الدين، لأن التخلص من الدين مرحلة متقدمة في التطور البشري، حسب ماركس، وتسبقها مرحلة يكون فيها الدين انتماءً فردياً مفصولاً عن الدولة التي لا تتبنى الدين ولا تميز ديناً عن آخر. كما أن هذه المرحلة الأخيرة نفسها لم تتحقق بعد، فما تزال الديمقراطية وحرية الفرد الدينية مطلباً غير متحقق للإنسان الألماني. المتحقق هو دولة تتبنى المسيحية ديناً رسمياً ومعظم مواطنيها من المسيحيين. ومن هنا يأتي اعتراض ماركس في مقالته على مطالبة باور اليهود أن يتخلصوا من انتمائهم الديني للحصول على حقوق المواطنة انطلاقاً من مفهوم حقوق الإنسان. فلأن «التحرر السياسي من الدين يدع الدين قائماً ولكن دون امتيازات . . . فإننا لا نقول لليهود، كما يقول باور: لايمكنكم أن تتحرروا سياسياً دون أن تتحرروا جذرياً، من اليهودية». [16] فكيف يطالَب اليهود بما لم يفعله غيرهم؟

---

(16) اعتمدت في البدء على نص مقالة ماركس المترجم إلى الإنجليزية، "On the Jewish Question" (حول المسألة اليهودية) في: *Karl Marx: Selected Writings* ed. Lawrence H. Simon =

ويتحمس ماركس لليهود مرة أخرى بتفحصه لمفهوم حقوق الإنسان الذي دعا إليه التنويريون وأكد باور أهميته لكنه أنكره على اليهود طالما ظلوا على دينهم وتمسكوا بهوية مغايرة أو شعروا بالتميز عن غيرهم. فحسب ما يرى ماركس يمكن القول بأن حقوق الإنسان، جزئياً على الأقل، حقوق سياسية، وهي من ثم لا تتنافى مع انتماء الإنسان إلى دين. لكن ماركس ينطلق من تلك الحركة الدفاعية عن حق اليهود ضمن حقوق الإنسان إلى الهجوم على تلك المبادئ نفسها، أي حقوق الإنسان، بوصفها تمثل حلقة في التطور الديالكتيكي (الجدلي) للتاريخ الاجتماعي وتختلف عن حقوق المواطن: «نثبت قبل كل شيء أن ما يسمى حقوق الإنسان، وهي خلاف حقوق المواطن، ليست سوى حقوق أعضاء المجتمع البورجوازي، وهذا يعني الإنسان الأناني، الإنسان المنفصل عن الناس وعن المجموع».[17] فمبدأ الحرية، وهو أحد الحقوق البارزة ضمن حقوق الإنسان، لا يقوم على اتصال الناس بعضهم ببعض، وإنما على انفصال الإنسان عن الإنسان. ويفصل ماركس في هذه المسألة حسب نظريته المعروفة في التطور التاريخي مما لا نحتاج إلى متابعته على وجه التفصيل. كل ما يهمنا هنا للوصول إلى ما يمكن أن نسميه سمات يهودية في الفكر الماركسي هما المسألتان اللتان وقفنا عليهما في هذا العرض الموجز: الأولى تتمثل في دفاعه عن حق اليهود في التمسك بدينهم، والثانية في نقده للثقافة الغربية متمثلة في حقوق الإنسان. ولعل من الواضح أن المسألة الأخيرة متصلة بالأولى بشكل حميم، فالحاجة الدفاعية أملت النقد، وفي الحالتين صورة للوضع القلق لماركس نفسه بوصفه منتمياً إلى منظومتين ثقافيتين مختلفتين ومصالح سياسية واجتماعية واقتصادية متفاوتة بالضرورة أيضاً.

= (Indianapolis: Hackett, 1994) إلى أن اكتشفت ترجمة حديثة للمقالة من الأصل إلى العربية نشرتها دار الجمل في فترة كتابة هذا التحليل نفسها، فسعدت بها وآثرت استعمالها. انظر: كارل ماركس: **حول المسألة اليهودية** تر. د. نائلة الصالحي (كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، 2003) ص32-33.

(17) **حول المسألة اليهودية** (السابق) ص37. في الترجمة الإنجليزية لاحظت استعمال المترجم للعبارات الفرنسية المقابلة لـ «حقوق الإنسان»، وليس من الواضح ما إذا كان ماركس قد استعملها في النص الألماني أم لا. ومن ناحية أخرى تخرج الترجمة العربية عن الإنجليزية في كون الأخيرة تتضمن عبارة «المجتمع المدني» civil society بدلاً من «المجتمع البورجوازي»، وليس من الواضح مرة أخرى ما إذا كان ماركس قد استعمل تلك العبارة، علماً بأن الفارق كبير بين المدني والبورجوازي. وفيما يلي النص الإنجليزي كما ترجمته شخصياً: «قبل كل شيء نلاحظ الحقيقة المتمثلة في أن ما يسمى حقوق الإنسان، the droits de l'homme، من حيث هي تختلف عن حقوق المواطن، ليست سوى حقوق عضو في المجتمع المدني. أي أنها حقوق إنسان أناني، حقوق الإنسان منفصلاً عن الناس الآخرين المنتمين إلى المجتمع نفسه».

ولنتأمل المسألتين عن كثب.

فيما يتصل بالدفاع عن التمسك اليهودي بالدين لاشك أن ثمة مبرراً نظرياً ماركسياً يتضح من مقالة ماركس وتلتقي عنده مختلف الأديان، فالدين اليهودي مثل الدين المسيحي نموذج للتعلق الإنساني بالدين وهذا من الزاوية الماركسية يمثل مرحلة عابرة في التطور الثقافي/ الاجتماعي، وليس ماركس على هذا المستوى إلا مفكر غربي أو إنساني يجتهد في قراءة التاريخ. بيد أن الدفاع عن اليهودية يكتسي سمة خاصة عندما ننظر في ملابسات ظرفية تاريخية تشكل سياقاً دالاً في رؤية ماركس لليهود ضمن التطورات التي عاشها وتفاعل معها. نجد شيئاً من ذلك في ما تشير إليه دراسة تتناول الصلة بين الشاعر الألماني اليهودي هاينرش هاينه وكارل ماركس. ففي سياق الحديث عما يمكن أن يكون قد ربط بين هاينه وماركس، بعد لقائهما الأول في باريس عام 1843، تعدد صاحبة الدراسة أسباباً مختلفة، إلى أن تصل إلى النقطة التالية:

> ما هو أكثر أهمية هو أن هاينه وماركس على الرغم من اختلافهما المتوقع حول الحلول الممكنة لما انطوت عليه الحياة السياسية المعاصرة في ألمانيا من مظالم، فإنه كان لهما أعداء مشتركين كانوا سبباً في اقترابهما من بعضهما البعض. فبوصفهما يهوداً، وإن كانا قد عمِّدا - ماركس مع بقية عائلته عندما كان في السادسة من عمره، وهاينه عندما كان في السابعة والعشرين - فإن كليهما كان حساساً بشكل مفرط تجاه الطبيعة القهرية وغير العادلة في النظام السياسي الألماني، البروسي بشكل خاص. لقد تطلع كلاهما إلى انهيار السلطة الأرستوقراطية وإلى إيجاد نظام اجتماعي يعتمد على قدرات الأفراد. كانت فكرة الدولة المسيحية التي تبناها فريدريك وليم الرابع وخاصته - الفكرة القائلة بأن الدولة المثالية كانت كلاً مسيحياً متكاملاً لا يمكن لغير المسيحيين نتيجة لذلك أن يشاركوا في إدارتها - فكرة ممقوتة لديهما، وكان الاثنان يشتركان في تبني موقف شكوك تجاه الدين الرسمي.[18]

هنا تتداخل الأهداف: الفكري/ الفلسفي مع الشخصي/ الجماعي. والمقصود بهذا الأخير ما يسعى إليه الفرد وتهدف إليه الجماعة المهددة، الجماعة الأقل عدداً إذ تتضافر جهودها بمواجهة عدو مشترك. الدولة المسيحية الألمانية كانت العدو بالنسبة لماركس

(18) أنيتا بنيان Bunyan: *Yale Companion to Jewish Writing and Thought* (مرجع سابق) ص173.

وغيره من اليهود في تلك الفترة،[19] مثلما كانت النزعات القومية الشوفينية في ألمانيا وبروسيا وغيرهما من بلدان أوروبا، ومثلما تطورت إليه الأحوال بعد ذلك بقرن. وفي سياق هذا الهدف الشخصي الجماعي، وليس الفكري الفلسفي، أو حتى الأيديولوجي بمعناه الماركسي، يمكننا أن نفهم النقد المركز الذي يوجهه ماركس للدولة في ألمانيا إذ تواجه اليهود. كما يمكننا أن نفهم ذلك النقد حتى في صورته العجيبة القائمة على مفارقة يصعب تصورها، لأنها تضع المسيحية في مواجهة نفسها، أو نقيض نفسها. لننصت:

> أجل، ليست الدولة المسماة مسيحية، التي تعترف بالمسيحية كأساس لها وكدين للدولة وتميز نفسها بهذا عن الديانات الأخرى، هي الدولة المسيحية الكاملة، وإنما الدولة الملحدة، الدولة الديمقراطية، الدولة التي تضع الدين ضمن باقي عناصر المجتمع البورجوازي.[20]

أما تفسير هذه المفارقة فهو، كما يتضح من مقالة ماركس في موضع آخر، أن الدولة المسيحية الحقيقية تنطلق من فهم المسيحية بوصفها شكلاً علمانياً أو دنيوياً لتطلعات الإنسان - وليس تعاليم الإله، وهي من هنا متسامحة إزاء التطلعات الدينية - اليهودية، مثلاً.

هذه الصورة العلمانية للدولة تنتمي إلى التصور الفلسفي العام للماركسية حسب ما عبر عنها ماركس في مؤلفاته، أو في مؤلفاته المشتركة مع تشارلز إنجلز، كما نجد، مثلاً، في الكتاب المشترك لهما **الأيديولوجيا الألمانية** (1846). والأيديولوجيا الألمانية هنا ليست سوى الفلسفة الألمانية كما تمثلت في أعمال أولئك المفكرين الألمان الكبار وفي طليعتهم، بالنسبة لماركس وإنجلز، هيغل. في **الأيديولوجيا الألمانية** يميز المؤلفان بين رؤيتهما الفلسفية وما يتمثل في الفلسفة الألمانية من حيث هي واقعة تحت تأثير التطلعات الميتافيزيقية: «في تعارض مباشر مع الفلسفة الألمانية، التي تهبط من السماء إلى الأرض، هنا نصعد من الأرض إلى السماء».[21] ثم يشرح المؤلفان ذلك بالإشارة إلى أن الفكر الشيوعي/ الماركسي ينطلق من الواقع المادي المعاش وليس من

(19) من الجدير ذكره ما يشير إليه أحد المراجع اليهودية من أن الاتحاد السوفيتي كان طوال العقود الممتدة من الأربعينيات وحتى انتهائه كان يمنع رسمياً الإشارة إلى يهودية ماركس. انظر: *Who's Who in Jewish History* ed. Joan Comay (London: Routledge, 3rd ed., 2002) p. 252.

(20) **حول المسألة اليهودية** ص25-26.

(21) *The Modern Tradition: Backgrounds of Modern Literature* ed. Richard Ellmann and Charles Feidelson Jr. (Oxford: Oxford UP, 1965) p. 337.

التصورات الذهنية أو الأفكار المسقطة على الواقع إسقاطاً على النحو المعروف في الفلسفة المثالية الألمانية. وإذا كان هذا الإسقاط هو مشكلة الفكر في الغرب عموماً، فإن ماركس وإنجلز يجدان المشكلة بشكل أكثر حدة في ألمانيا. فالإنجليز والفرنسيون يقعون في نفس المشكلة، لكنهم «قريبين من الواقع»، بينما «الألمان يمضون إلى عالم 'الروح الخالصة' ويجعلون الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ».[22]

نحن هنا، كما في مواضع أخرى من الفكر الماركسي، إزاء توجه تقويضي، مسعى فكري منظم لتقويض أو خلخلة مفاهيم أساسية في الثقافة ابتداءً من الدين ومروراً بالدولة والقومية. والتقويض، كما جاء المفكر اليهودي الآخر، جاك دريدا، لينظِّر فيما بعد وليطالبنا بالنظر إليه، ليس بالضرورة التدمير أو الهدم، لكنه إبراز التناقضات وخلخلة الثوابت. وليس هذا التقويض أو التدمير، كما قد يفهم، استراتيجية يهودية خالصة، فهو - أو ما يشبهه - ما يفعله مفكرون و«مصلحون» من مشارب مختلفة وعلى مر التاريخ. الاختلاف بين مفكر وآخر أو توجه وآخر هو في نوع الاختلاف المعبر عنه أو نوع التقويض الممارس وكثافته، مثلما أنه في الدوافع والأهداف الكامنة وراء ذلك الاختلاف أو هذا التقويض، فإن أمكن القول بأن هذا التقويض سمة من سمات الفكر اليهودي فإن ذلك يستند إلى أن ثمة ما يؤكد بأنه تقويض مكثف ويتخذ - وهذا هو الأهم - من المصلحة الفئوية لليهود منطلقاً له، وإن لم يكن المنطلق الوحيد بالضرورة، بالإضافة إلى أن له من ثم أهدافاً معينة تصبغه بصبغتها.

مما يشير إلى ذلك كله أو معظمه نقد ماركس للدولة في النص الذي أمامنا، فسيتضح أن الشكل العلماني للدولة ليس بالنسبة له نقيض الدولة المسيحية المدعاة، أي النزعة التدينية في ألمانيا وبروسيا، فحسب، وإنما هو أيضاً نقيض للنزعة القومية/ الإثنية الاستبعادية أو الإقصائية التي وجدها اليهود في تلك المنطقة من أوروبا. وعلى هذا المستوى كانت تتوارى الخلافات الفكرية والأيديولوجية بين المثقفين اليهود ليتوحدوا على مستوى الانتماء الإثني/ الديني/ الثقافي المشترك وإن لم يؤمنوا به أو ببعضه، أو حتى إن لم يكن له وجود في الواقع الملموس بالضرورة. يقول الشاعر الألماني هاينه إنه كان يكره الشيوعية لتغليبها صوت الدهماء ودعوتها إلى المساواة بين الناس بغض النظر عن مستوياتهم دونما مراعاة للتميز الإبداعي لدى الأفراد، لكن كراهيته لتلك السمة في الشيوعية تراجعت أمام كراهية أكبر، بل إنه أمام تلك الكراهية

---

(22) السابق، ص339.

الأكبر بدأ يشعر بأن للشيوعية سحراً عليه:

مع ذلك، وعلى الرغم من [كراهيتي لسيطرة الغوغاء وتهديدهم لشعري] فإنني أعترف علناً بأن هذه الشيوعية، التي تقف موقف النقيض من كل اهتماماتي وميولي، تمارس تأثيراً سحرياً على روحي لا أستطيع أمامه الدفاع عن نفسي. صوتان يحركان مشاعري باتجاهها . . . الصوت الأول صوت المنطق . . . والصوت الملح الثاني الذي يأسرني صوت أقوى وأكثر شيطانية من سابقه، لأنه صوت الكراهية - الكراهية التي أشعر بها تجاه حزب يعد الشيوعية أشد أعدائه، الأمر الذي يجعلني أنا والشيوعية نواجه عدواً مشتركاً.

ثم يحدد هاينه العدو المشترك له وللشيوعية:

إنني أشير إلى حزب ما يسمى ممثلي القومية في ألمانيا، حزب أولئك الوطنيين الأدعياء الذين ينطوي حبهم لبلادهم على رفض أحمق لكل الأعراق الأجنبية أو المجاورة . . . من كراهيتي لكل القوميين أكاد أحب الشيوعيين.(23)

ليس ثمة ما يشير صراحة إلى أن هاينه انجذب إلى ماركس بفعل الانتماء الواعي إلى يهودية مشتركة، لكن ذلك الانتماء وإن لم يكن واعياً مقصوداً فكل الدلائل تشير إلى أنه كان قوة صامتة ومتوارية، «إرثاً يهودياً مشتركا»، حسب أنيتا بنيان،(24) يدفع بالاثنين، مثلما دفع بغيرهما، كما رأينا من قبل وكما سنرى لاحقاً، نحو خطوط دفاعية مشتركة هي في نهاية المطاف مواقف فكرية واجتماعية ذات بعد فئوي تتماهى حيناً وتفترق حيناً آخر، لكنها كثيراً ما تتقاطع أو تلتقي. إننا نعود في النهاية لنجد ما يمنح المصداقية لرؤية أحد قادة الصهيونية، وأحد رفقاء ماركس نفسه، موسى هس حين أشار في كتابه **روما والقدس** إنه «بالنسبة لليهود كان التعاضد والمسؤولية الاجتماعية هي المبادئ الأساسية الدائمة للحياة والسلوك».(25)

ما يعبر عنه هاينه هنا هو شكل من الانشطار بل التنافر في الموقف والرؤية مع المجتمع المحيط وجد كثير من المثقفين اليهود أنفسهم واقعين فيه ويبدو متصلاً بمسألة انشغل بها ماركس في تلك الفترة المبكرة التي أنتجت مقالته حول اليهود. تلك كانت مسألة الاغتراب الذي وجده ماركس في صلب معاناة الإنسان المعاصر وحللها في مقالة

---

(23) *Yale Companion to Jewish Writing and Thought* p. 174.

(24) السابق، ص176.

(25) انظر الاقتباس في بداية الفصل التاسع.

بعنوان «مخطوطات اقتصادية وفلسفية» (1844). في تلك المقالة «لا توجد إشارة إلى اليهود»، كما يلاحظ أحد المحللين من زاوية ذات صبغة يهودية، «غير أن اليهودي بوصفه الحالة النموذجية للإنسان الحديث المغترب، حسب وصف ماركس لذلك الإنسان، هو من يتبادر إلى الذهن بشكل لا تخطئه العين: حقق الخلاص من حيث المبدأ لكنه مقيد في الواقع؛ خدوم للرأسمالية ولكنه لا يستفيد من جهده؛ مهيأ لاعتناق أخلاقيات علمانية وعقلانية وخاضع مع ذلك لتعامل أخلاقي مسيحي كذوب. . .»[26] الزاوية اليهودية التي تبناها ماركس في قراءته للصراع الديني/ السياسي في ألمانيا وبروسيا ضمن مقالته حول المسألة اليهودية تتكرر إذاً في قراءته لإشكالية الاغتراب في الثقافة الأوروبية الحديثة. وسيبدو هذا الاستنتاج غريباً في إطار الموقف السلبي المشهور تجاه اليهود الذي أعلنه ماركس في نهاية مقالته حول المسألة اليهودية: «المال هو إله إسرائيل الحسود الذي لا يستطيع إله آخر أن يواجهه . . . فاتورة التبادل التجاري هي الإله الحقيقي لليهودي. إلهه ليس سوى فاتورة تبادل تجاري وهمية».[27]

غير أن الاستغراب سيزول إذا تذكرنا أن عبارة «كاره الذات» من الصفات الشهيرة التي طالما استعملت لوصف كثير من اليهود المثقفين بشكل خاص. ولعل سبينوزا هو من أقدم الأمثلة وأشهرها على تلك الصفة التي تتعدى النقد الذاتي الذي يمارسه مثقفون كثر في ثقافات مختلفة. فكراهية الذات هي سعي جذري للتخلص من الهوية اليهودية، سعي يتسم به النتاج الفكري أو الإبداعي لكثير من المفكرين والمبدعين من ذوي الأصل اليهودي. فسبينوزا لم ينتقد اليهود فقط وإنما تخلى عن اليهودية وغير اسمه، وكذلك فعل كثير ممن تلاه، على النحو الذي استعرضنا بعض أمثلته في الفصل المتعلق بالهوية. لكن المؤكد والمهم في الوقت نفسه هو أن ذلك النقد لم يعن الخروج عن السياق الثقافي والاجتماعي ولا عن الروابط الفكرية والنفسية الناتجة عن ذلك السياق وما ينتج عنها من سمات. «فإذا كانت هذه المقالة تفضح 'كراهية للذات'، فإنها أيضاً تكشف عن كراهية ماركس للمجتمع المسيحي الذي كان السبب في ما حل باليهود».[28]

من ناحية أخرى، يمكن اعتبار ماركس واحداً من سلسلة طويلة من المفكرين اليهود الذين أسمتهم الباحثة الأمريكية - اليهودية الانتماء فيما يبدو - سوزان هاندلمان

(26) *The Blackwell Companion to Jewish Culture* (مرجع سابق) ص492.

(27) «حول المسألة اليهودية» (مرجع سابق) ص19.

(28) *The Blackwell Companion to Jewish Culture* (مرجع سابق) ص492.

«قتلة موسى» في كتابها الذي يحمل هذه العبارة عنواناً، والذي قامت فيه بتحليل مكثف ومعمق لبعض أبرز المفكرين والنقاد الغربيين في العصر الحديث الذين يحمل بعضهم انتماءً يهودياً مثل فرويد ودريدا وهارولد بلوم، من زاوية أنهم ورثوا تركة عقلية يهودية ضخمة (وإن كان بعضهم من غير اليهود). تلك الزاوية هي «التفسير الحاخامي» للتوراة الممتد عبر عدة قرون من تاريخ الجماعات اليهودية والذي أنتج أساليب وخبرات في القراءة والتأويل يمكن تبين تأثيرها في أعمال أولئك المفكرين وغيرهم. غير أن أولئك، كما تقول هاندلمان، سعوا إلى الابتعاد عن انتمائهم إلى ذلك التراث على الرغم من علاقتهم الوثيقة بأبرز معطياته، بل على الرغم من كونهم امتداداً له، كما يتضح في حالة فرويد الذي تحدث عن قتل الأب في تحليله النفسي ومارسه رمزياً في محاولته التخلص من انتمائه اليهودي من ناحية، وتبنيه للتراث اليهودي من ناحية أخرى، ضمن محاولته الأخرى لقراءة الثقافة الغربية المسيحية على نحو يقوض سيطرتها.[29]

النقد الذي يوجهه ماركس للمجتمع المسيحي ومؤسساته الدينية والسياسية يتبع المسار نفسه إذ يقوده كما رأينا إلى ممارسة نوع من التقويض لإحدى مرتكزات فكر التنوير، وذلك من خلال مفهوم «حقوق الإنسان» إذ يضع ذلك المفهوم في سياقه التاريخي ويبرز ما ينطوي عليه من تناقض. ما يلفت النظر هنا هو أن ماركس بنقده للتنوير يستبق نقداً أكثر صرامة وانتظاماً وشمولية، وربما شهرة أيضاً، وجهه في أواسط القرن العشرين للتنوير مفكران ألمانيان يهوديان أيضاً هما تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، من أصحاب ما يعرف بمدرسة فرانكفورت. وكان من الأسباب الرئيسة وراء ذلك النقد ما أدى إليه التنوير، في تقدير المفكرَين، من ممارسات ديكتاتورية ألمانية تعود في جذورها إلى البعدين الديني والقومي بما يقومان عليه من تصورات ميتافيزيقية. لكننا لا نعدم إلى جانب ذلك أسباباً أخرى محتملة لنقد المفكرين اليهود للتنوير. فكما يشير آدم سوتكلف في كتابه حول اليهودية والتنوير، كان قادة التنوير أنفسهم يعبرون عن كراهية تجاه اليهود.[30] ولعل تلك الأسباب مجتمعة هي ما يفسر استمرار النقد للتنوير لدى مفكر معاصر مثل الفرنسي فنكلكروت في كتابه **هزيمة العقل** (1987) حين ينحي باللائمة على النزعة القومية في تطور النازية.[31] وفي كل تلك

(29) Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany, N.Y.: State U of New York P, 1982. pp. 132-137.

(30) Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment* (مرجع سابق)

(31) أنظر فصل «سؤال الهوية».

النماذج النقدية يمكن تبين الدافع الفئوي، إحساس ماركس وأصحاب مدرسة فرانكفورت وفنكلكروت، وإن لم يكونوا جميعاً على حد سواء في ذلك، أنهم ينطلقون من الإحساس بأنهم ينتمون إلى موقع اجتماعي وثقافي مختلف دائماً وغير مرغوب فيه غالباً. ذلك الإحساس هو ما عبر عنه فرويد في الاقتباس الوارد في بداية هذا الكتاب من أن كونه يهودياً جعله «متحرراً من الكثير من التحيزات التي ضيقت على الآخرين وحدّت من قدرتهم على استعمال عقولهم». كما أنه الإحساس نفسه الذي جعل فرويد، كما يقول، في بقية الاقتباس، «مهيئاً للمعارضة وللعمل بدون موافقة الأكثرية المتضامنة».

في دراسة موسعة ومميزة لـ «الارتباط اليهودي بالحركات الفكرية والسياسية في القرن العشرين» تحت عنوان «ثقافة النقد»، يضع كيفن مكدونالد النظرية الماركسية في سياق المسعى اليهودي لـ «نقد» المجتمعات غير اليهودية، أو «الأغيار»، مشيراً إلى

> أن مجمل النظريات [التي صاغها اليهود] متسقة إلى حد كبير مع الفرضية القائلة بأن النشاط الفكري اليهودي يمكن أن يوجه للتأثير على عمليات التصنيف الاجتماعية على نحو يفيد اليهود. [فهناك ما يثبت] أن الحركات الفكرية اليهودية دعت إلى تبني المجتمع أيديولوجيات ذات توجه عالمي ككل يقل فيها بروز التقسيم الاجتماعي إلى يهود وأغيار ويغدو غير ذي أهمية من الناحية النظرية. من هنا كان بروز الصراع الاجتماعي في التحليل الماركسي على المستوى النظري بوصفه ناتجاً عن صراع ذي أسس اقتصادية بين طبقات اجتماعية ليس للتنافس بين المجموعات الإثنية على الموارد فيه أهمية تذكر.[32]

من الصعب في تقديري أن نفسر التحليل الماركسي من هذه الزاوية فقط، لكن من الصعب، بل من الخطأ، أيضاً أن نتجاهلها بالكلية، بل إن مثل ذلك التجاهل يتحول إلى مفارقة صارخة حين نتذكر أن التحليل الماركسي للظواهر الفكرية يقوم هو نفسه، وكما هو معروف، على مثل ذلك التفسير، أي على ربط الظواهر الفكرية بجذورها الاقتصادية والاجتماعية، ومن الجذور الاجتماعية المصالح الفئوية إن وجدت، بالإضافة إلى ربطها بما يتصل بذلك كله من مصالح سياسية. فالفكر في التحليل الماركسي بنية أيديولوجية فوقية لا معنى لها دون النظر إلى ما تقوم عليه من بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية.

---

(32) Kevin MacDonald, *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements* (Wesport, Conn.: Praeger, 1998) p. 15.

ثقافة النقد التي يتحدث عنها كيفن مكدونالد في تحليله للبعد الاجتماعي للحركات الفكرية اليهودية تمارس فعلاً تقويضياً تسعى من خلاله فئة غير قادرة على الاندماج التام في محيطها الاجتماعي والثقافي وترفض التخلي عن هويتها وشعورها بالاختلاف المتفوق إلى تطويع ذلك المحيط بنقد مؤسساته وقيمه وتوجهاته بحيث يمكنها تحقيق المكانة التي تسعى إليها ولعب الدور الذي ترى أنها جديرة به. وإذا كان من مصلحة تلك الفئة تشتيت الانتباه إلى الصراع الإثني بوصفه عاملاً من عوامل التنافس الاجتماعي - على الرغم من حدوثه فعلاً في حالة الجماعات اليهودية - فإن مصلحة أخرى تتأتى من تقويض النزعات القومية والوطنية في التطورات الاجتماعية. تلك المصلحة تتمثل في تمكن الأقليات الإثنية من الاحتفاظ، من ناحية، بهويتها وتماسكها وممارسة نشاطها بحرية، ثم إخفاء تلك الهوية، من ناحية أخرى، فتتحقق بذلك الحماية من تهمة الانتماء إلى جماعة غير مرغوب بها. في كلتا الحالتين تبدو النزعات القومية والوطنية، بما تتضمنه من شمولية مكتسحة، شبحاً مرعباً يهدد الأقليات بمحو اختلافها الإثني والثقافي، لاسيما تلك التي ارتبطت بشكل مصيري بالمجتمع المحيط واشتبكت هويتها بهويته. يقول الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في تحليل لموقف الشاعر هاينه:

> إن الكراهية التي ظلت تقصف هاينه بوصفه يهودياً ومثقفاً طوال حياته جعلته مرهف الوعي بالحد المزدوج للنزعة القومية التي جاءت إلى العالم كفكرة جمهورية-عالمية ولكنها ما لبثت أن أصيبت بـ «كل أنواع الانتفاخات والجروح».(33)

في تحليله يصف هابرماس هاينه بأنه تبنى «تنويراً متطرفاً»، متفقاً في ذلك مع تقييم أدورنو لهاينه بشأن احتفاظ الشاعر الألماني اليهودي بقيم التنوير. لكن هابرماس لا يرى أن تلك وحدها كانت مشكلة هاينه مع الألمان، وإنما كانت هناك مشكلة أكبر تمثلت في موقف هاينه من النزعة الدينية من ناحية، ومن الاهتمام الذي شاع في ألمانيا في أثناء القرن التاسع عشر بالموروث الشعبي من ناحية أخرى.(34) ففي الاتجاهين كان ثمة

---

(33) Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate* ed. and tr. By Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989) p. 82.

(34) كان رائد هذا الاهتمام المؤرخ والباحث الألماني هيردر (1744-1803) الذي دعا إلى إحياء الروح الألمانية من خلال الفولكلور، وكان ذلك جزءاً من التيار الرومانسي في ألمانيا وغيرها من دول أوروبا.

تعصب: الأول انطوى على روح التعصب الديني، والثاني على روح التعصب القومي.[35] ما لا يتوسع فيه هابرماس هو العلاقة بين موقف هاينه وانتمائه اليهودي بعد أن ألمح إليه إلماحاً في الملاحظة المقتبسة أعلاه. وكان يمكن لهابرماس، من ناحية أخرى، أن يتوقف عند مفهوم «التنوير المتطرف» الذي جاء أحد الباحثين فيما بعد ليجعله سمة لبعض الإسهامات اليهودية في التنوير الأوروبي، لاسيما إسهامات سبينوزا.

ما يستوقف المرء هنا هو مرة أخرى ارتباط التطرف بالإسهام الثقافي لليهود. ففي فلسفة سبينوزا القادمة من النصف الأول من القرن السابع عشر نجد المحرك الرئيس لما يعده المؤرخ جوناثان إسرائيل أكثر الحركات الفكرية تطرفاً في تاريخ أوروبا الحديث. ذلك أن ما يعرف عادة بالتنوير هو حركة شملت أوروبا منذ أواخر القرن السابع عشر وامتداداً حتى منتصف القرن الثامن عشر. غير أن تلك الحركة التي شاعت في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وهولندا وأمريكا الشمالية وغيرها من أنحاء الغرب، لم تصل، ضمن دعوتها إلى تبني العقل وحرية التفكير ونبذ الخرافة وما إلى ذلك من مبادئ، إلى ما وصل إليه «التنوير المتطرف»، الحركة التي أرهصت، حسب إسرائيل، للتنوير بتياره العام ثم ذهبت إلى أبعد مما نادى به التيار العام بكثير. ففي تياره العام المعروف دعا التنويريون من أمثال فولتير وديدرو ومونتسكيو وروسو وهيوم إلى حرية الفكر والعقلانية والعدالة وغيرها من قيم معروفة، لكن التنوير ابتعد عن مهاجمة المؤسسات الأساسية كالدين والأنظمة السياسية، أو تراجع عن نقده في نهاية المطاف. غير أن التنوير بشكله المتطرف، وبقيادة سبينوزا، «رفض جميع أشكال التصالح مع الماضي وسعى إلى التخلص من جميع الأبنية القائمة بالكلية، رافضاً فكرة الخلق كما فهمت في الحضارة اليهودية المسيحية . . .» إلى غير ذلك من أسس في الدين والحياة الاجتماعية والسياسية. وقد وصل الأمر بأن تكون «السبينوزية»، كما يقول إسرائيل، هي التهمة التي تلصق بأي شخص يصدر منه ما يمس المبادئ الأساسية للثقافة والمجتمع، لاسيما الدين.[36]

في الفصل التالي سأتوقف وقفة أكثر تفصيلاً عند سبينوزا الذي تستدعي أهميته في تشكيل المكون اليهودي تلك الوقفة، ولكي يمكن هنا تتبع ما أشرت إليه من سمات

---

(35) السابق، ص 83-85. يلاحظ أن هذا الموقف من الموروث الشعبي هو أيضاً ما عبر عنه المفكر الفرنسي فنكلكروت، كما سبقت الإشارة.

(36) Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford UP, 2001) pp.5, 11.

فكرية عند مفكرين آخرين. فمن الواضح أن نقد المؤسسات القائمة في المجتمعات المسيحية وتقويضها سمة رئيسة لدى الجماعات اليهودية. فمن خلال مفهوم مثل «ثقافة النقد»، في تعبير الباحث الأمريكي كيفن مكدونالد، يمكننا أن نقترب من ظواهر كثيرة في النتاج الفكري لتلك الجماعات على اختلاف انتماءاتها القطرية الغربية واختلاف مشاربها الأيديولوجية أو الفلسفية. ولكي نقترب أكثر نحتاج إلى أن نضيف إلى النقد وعياً بمنظومة الخلفيات والمصالح التي ينطلق منها. فالمفكر اليهودي الذي يتفاعل مع الفكر الإنساني بالنقد والإضافة لا يفعل ذلك فقط بوصفه مفكراً وإنما أيضاً وفي غالب الأحوال بوصفه يهودياً وانطلاقاً من مصلحة يهودية في المقام الأول قد تتمثل في تحقيق مكاسب قادمة، أو دفع خطر قائم. ولكي يتضح أن هذا ليس ادعاءً على اليهود لنستمع إلى سيغموند فرويد وهو يحدد مواصفات الشخص الذي يمكنه الاضطلاع بنشاط فكري مثل التحليل النفسي، فهو يرى أن ذلك «يتطلب قدراً من الاستعداد لتقبل وضع من المعارضة المعزولة solitary opposition - وضع لا يألفه أحد كما يألفه اليهودي».[37] في دراسته لفرويد ينظر المفكر الألماني إريك فروم، وهو مفكر يهودي من مدرسة فرانكفورت، من الزاوية نفسها حين يعيد، في عبارته المقتبسة أول هذا الكتاب، فرويد إلى موروثه اليهودي المتسم بالعقلانية والانضباط الفكري، كما يقول، وليضيف بعد ذلك أن «أقلية محتقرة [كاليهود] إلى حد ما كان لديها الميل العاطفي القوي لإلحاق الهزيمة بقوى الظلام واللاعقلانية والخرافة التي أعاقت طريقها نحو الخلاص والتقدم».[38] إنها القيم التنويرية لكن على الطريقة المتطرفة التي يصعب تخيلها من رائد غير فرويد أو فيلسوف غير سبينوزا، أو لدى فئة من المفكرين غير الفئة اليهودية متمثلة بمدرسة فرانكفورت.

أحد المحللين يرى أن الحركات الفكرية التي كان للمثقفين اليهود فيها دور فاعل، بعد خلاصهم وسعيهم من ثم للاندماج في المجتمعات الغربية، تمثل أفعال تأقلم مع السياقات الاجتماعية والثقافية المحيطة: «النخبة المثقفة في شعب يحدِّث نفسه [من التحديث] بعد أن خرج من الاستعمار وحقق الخلاص تمارس على مستوى النظام الثقافي - بخلق أيديولوجيات (مثل: الاشتراكية، الليبرالية، التحليل النفسي، الصهيونية)

---

(37) مقتبس في Peter Gay, *A Godless Jew* (سابق) ص146.

(38) Fromm, *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence* (New York: Harper & Brothers, World Perspective Series, 1959) p. 3.

- فعلاً مساوياً لما يحدث في الحياة الاجتماعية اليومية من تبريرات واعتذارات»، [39] بمعنى أن تلك النخبة تحاول من خلال ما تصطنعه من أيديولوجيات أن تعتذر للسلوك غير المقبول الذي يصدر عن اليهود في المجتمعات الغربية المسيحية. لكن النظر إلى تلك الأيديولوجيات بوصفها «اعتذارات» أو «تبريرات» ثقافية أو فكرية لا يعين على فهم المضمون الهجومي أحياناً الذي يتبناه بعض المفكرين والمبدعين اليهود، أو حتى بعض القيم التي يميلون إليها. فلو سلمنا بوجود ذلك الجانب الاعتذاري فإننا مضطرون للبحث عن مفهوم أو مفاهيم أخرى لتفسير الاتجاه الهجومي التقويضي تجاه بنيات المجتمع المحيط، أو تفسير ما يتبنونه من استراتيجيات أخرى في تعاملهم مع الفكر الموروث والعلاقات الاجتماعية بشكل عام. وفي هذا السياق أجد من المناسب التوقف قليلاً عند بعض أفكار كارل بوبر، الذي عرف بإسهاماته في فلسفة العلم والفلسفة السياسية والاجتماعية وهو في هذه الميادين من المفكرين الأوربيين الرئيسين في القرن العشرين الذين استطاعوا ترك بصمة عميقة على تطور التفكير العلمي والفلسفة الاجتماعية.

كارل بوبر: استراتيجيات يهودية

ينظر إلى بوبر Popper عادة بوصفه فيلسوفاً بريطانياً على الرغم من أنه ولد بالنمسا (1902) وحصل على الدكتوراه من جامعة فيينا (1928). فقد بدأ حياته في المنفى مبكراً تحت تزايد التهديد النازي، فهاجر أولاً إلى نيوزيلندا ثم إلى بريطانيا حيث ظل يدرِّس في كلية لندن للاقتصاد أستاذاً للمنطق والمنهج العلمي. ومع أن بوبر عاش في بريطانيا مدة تقارب النصف قرن، أي حتى وفاته عام 1994، حياة تجاوزت الاطمئنان إلى التكريم - حيث منح لقب «سير»، ضمن ألوان أخرى من مظاهر الاحتفاء - فإن المؤشرات تقول إن تجربته في الثلاثينيات من القرن العشرين مع النازية ظلت هاجساً أساسياً شكل الكثير من أطروحاته في مجالي السياسة والاجتماع، وإلى حد ما تاريخ وفلسفة العلم، تماماً كما هو الحال مع كثير من المفكرين من ذوي الانتماء اليهودي. [40]

---

(39) كديهي (سابق) ص6.

(40) يتجاهل كثير من المصادر انتماء بوبر اليهودي، أو لا يلتفت إلى دور ذلك الانتماء في تشكل فكر بوبر، ومن ذلك بعض المصادر العربية والمعربة، مثل موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، ومعجم الفلاسفة من «إعداد» جورج طرابيشي (وليس من الواضح ما المقصود بالإعداد: هل هو الترجمة فحسب أم غيرها؟).

حتى عام 2000 لم يكن يعرف الكثير عن فترة التشكل الأولى في حياة بوبر، لكن كتاباً نشر في ذلك العام للباحث اليهودي هاكوهين مالاكي حاييم، الأستاذ بجامعة ديوك الأمريكية، ركز على السنوات من 1902 حتى 1945 التي قضاها بوبر بين مسقط رأسه فيينا ونيوزيلندا حيث وجد وظيفته وملاذه الأول من النازية.(41) هنا نتعرف على خلفية بوبر اليهودية، عن والديه اللذين تنصرا قبل ولادته بسنتين، عن فيينا التي ترعرع فيها العديد من الفنانين والمفكرين والعلماء اليهود أمثال: الموسيقي أرنولد شونبرغ (1874-1951)، والروائي روبرت ميوسل (1880-1942) والفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951)، بالإضافة طبعاً إلى أعمدة علم النفس من اليهود، فرويد وأدلر وغيرهما، وبالإضافة أيضاً إلى «حلقة فيينا» Vienna Circle الشهيرة من المفكرين التي احتك بها بوبر وأفاد من طروحاتها بشأن العلم والفلسفة ثم انتقدها. نعرف إلى جانب ذلك أن دخول والدي بوبر في النصرانية اللوثرية (البروتستانتية) لم يحل دون تأثر بوبر بما لاحظه حوله من عداء للسامية ما لبث أن تزايد وبلغ أوجه مع تطور النازية وسيطرتها، ولا من تأثره أيضاً بالفكر الصهيوني الذي نشأ في ظل ذلك العداء.

كان الكتاب الهام الأول الذي أصدره بوبر هو **منطق الاكتشاف العلمي** *The Logic of Scientific Discovery* (1934) الذي بيعت من طبعته الأولى نسخ قليلة لا تتجاوز المئات، إلى أن واجه الكتاب ومؤلفه الصدمة الأسوأ متمثلة بما يعرف بعداء السامية حين منع النازيون الألمان تداول الكتاب ليحترق المخزون منه بعد ذلك في نيران القصف الألماني أيضاً. وإذا كان المؤلف نجا من مصير مشابه لكتابه فإن أقاربه الذين بقوا في النمسا مع زوجته بعد هجرته هو إلى نيوزيلندا لم يحالفهم الحظ، فقد قتل في معسكرات الاعتقال النازية 16 من أولئك الأقارب. ومع أن نيوزيلندا وفرت لبوبر مناخاً آمناً أصدر فيه كتابه الهام الثاني **المجتمع المفتوح وأعداؤه** (1945) فإنه ظل يتحسر على الحياة في فيينا التي مثلت له حياة علمية يصعب استعادتها، متأسياً طوال حياته على التراث العقلاني الذي «دمرته الحرب والنزعة الوطنية العرقية».(42)

في فلسفته العلمية قلب بوبر الفرضية السائدة حتى ذلك الحين أن العلم يتطور منتقلاً من الوقائع إلى النظريات، بمعنى أن النظريات تؤسس على مشاهدات إمبيريقية أو

(41) Malachi Haim Hacohen, *Karl Popper, the Formative Years: Politics and Philosophy in Interwar Vienna* (Cambridge: Cambridge UP, 2000).

(42) من مراجعة لكتاب هاكوهين على http://www.complete-review.com/new/new.html.

واقعية محسوسة. ففي **منطق الاكتشاف العلمي** طرح بوبر المنهج الاستدلالي المعروف القائل بأن العلم يبدأ بفرضيات أو تأملات جريئة يجري اختبارها على الواقع. لكنه انطلق من ذلك ليخطو خطوته الخطيرة والمثيرة للجدل التي تقول إن العلم يظل، أو ينبغي أن يظل، منفتحاً على احتمالات نقض نظرياته أو إثبات بطلانها بالتجربة أو الوقائع. ويعني هذا أن العلم ينبغي ألا يتطور بناءً على إمكانية إثبات النظرية وإنما على إمكانية إثبات بطلانها، أي على ما أسماه قابلية النظرية للبطلان Falsifiability. يقول ديفيد بابينو، أستاذ فلسفة العلوم في كنغز كوليج بجامعة لندن، إن بوبر رأى في المجتمع العلمي من هذه الزاوية نموذجاً يمكن للحياة الاجتماعية أن تحتذيه «فهو لا يعترف بسلطة غير سلطة المنطق وإمكانية الإبطال التجريبية»[43].

هنا نلمح جانباً من تأثير الخلفية اليهودية إذ تتمثل بالصراع مع السلطوية الفاشية التي أدت إلى تشريد بوبر وأمثاله أو الزج بهم في المعتقلات ومن ثم الموت. ويقودنا هذا إلى كتاب **المجتمع المفتوح وأعداؤه** حيث تمثل تلك الخلفية في صورة أجلى. ففي الكتاب المشار إليه نجد النقد الصارم الذي وجهه بوبر للأنظمة الشمولية (التوتاليتارية) داعياً إلى الديمقراطية والانفتاح الاجتماعي والسياسي. يقول بوبر عن كتابه بعد أربعين عاماً من صدوره:

> مع أن كتابي **المجتمع المفتوح وأعداؤه** لم يتضمن أي إشارة إلى هتلر أو النازيين، فإنه قصد به أن يكون مساهمتي في الحرب عليهم. إنه دفاع نظري عن الديمقراطية ضد الهجمات القديمة والجديدة التي يشنها أعداؤها.[44]

من ناحية أخرى، يهاجم بوبر في الكتاب نفسه المنهج التاريخاني Historicism المتمثل في فلسفات وأنظمة فكرية مثل الماركسية والفلسفة الأفلاطونية واللاهوت الديني التي تنظر إلى التاريخ بوصفه محكوماً بقوانين يمكن التنبؤ بها وبالتالي معرفة النتائج مسبقاً. أما منطلق بوبر فهو المنطلق نفسه الذي تعبر عنه فلسفته العلمية حيث يؤكد رفضه لليقينية العلمية المتمثلة بأن الفيصل في الحقائق العلمية ليس شواهد إثباتها وإنما ثباتها في وجه احتمالات بطلانها، فكل شواهد الإثبات أو ما يعرف بالأدلة العلمية لا

(43) من مراجعة لكتاب كوهين في صحيفة «النيويورك تايمز» الأمريكية: *New York Times* (November 12, 2000.

(44) Karl Popper, *All Life is Problem Solving* tr. Patrick Camiller (London: Routledge, 1999) p. 93.

تنفع أمام احتمال شك واحد، ولذا فإن العلم يظل وينبغي أن ينظر إليه بوصفه مفتوحاً أمام المتغيرات، مثلما هو التاريخ والأنظمة الاجتماعية والسياسية.

المشكلة الأساسية بالنسبة لبوبر إذاً هي الفرضيات المسبقة التي تحكم التفكير والتغير الاجتماعي وما ينتج عنه ذلك من قوانين، وفي كتاب **المجتمع المفتوح**، كما في كتابه الآخر **فقر التاريخانية** (1957) نقد لذلك اللون من التفكير. في الكتاب الأول يعود بوبر إلى بدايات الفلسفة اليونانية ليجد أن هيراقليطس ترك أثراً عميقاً على تاريخ الفكر باكتشافه لدور التغير في نظام الكون، أي أن كل شيء يتغير باستمرار. ولكن اكتشاف هيراقليطس، كما يقول بوبر، لم يؤد به إلى تبني التغير بشكل نهائي، فوراء التغير ثمة قوانين لا تتغير، الأمر الذي جعل فلسفة هيراقليطس تتصل بالفلسفة الأفلاطونية وبفكر الفيلسوف اليوناني الآخر بارمينيدس اللذين تحدثا عن عالم حقيقي ثابت وراء العالم المتغير المحيط بنا. ويصل بوبر من ذلك إلى النتيجة التالية، قائلاً:

> إن من المدهش أن نكتشف في هذه الشظايا الأولى، التي تعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد، الكثير مما يعد سمة خاصة بالاتجاهات التاريخانية وغير الديمقراطية الحديثة.[45]

إن ما يوجهه بوبر من نقد للتوجهات «غير الديمقراطية» و «الشمولية» في التاريخ والفكر ليس بعيداً عن النقد الذي سيوجهه في فترة تالية جاك دريدا لخبايا الميتافيزيقا في الفكر الغربي، فالفكر الذي يدعي العقلانية والمسكون، على الرغم من ذلك، بشحنات خبيئة وناشطة من الغيبيات والتناقضات على النحو الذي يستدعي التقويض الدريدي هو نفسه الفكر الذي يدعي الديمقراطية والعلمية والمحتاج من ثم إلى تقويض آخر ولكن على الطريقة البوبرية النابعة، إلى حد بعيد، من القلق الفئوي اليهودي تجاه الأنظمة الفاشية والنازية بشكل خاص. إنه نقد منظم ومركز على تراث ثقافي ممتد منذ اليونانيين، نقد ينطلق، كما تقول سوزان هاندلمان في كتابها **قتلة موسى**، الذي سبق الاستشهاد به (وهي لا تشير إلى بوبر تحديداً)، من خلفية ثقافية مغايرة تسعى إلى تكريس حضورها والدفاع عن مستقبلها.

في **المجتمع المفتوح** يشير بوبر إلى عدد من المظاهر التي تكشف الفكر التاريخاني القائم على الإيمان بأن التاريخ يسير نحو أهداف حتمية توجه عملية التغير الاجتماعي،

---

(45) *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1945) I, 17.

ويذكر من تلك المظاهر مفهوم «الشعب المختار» ليس لدى اليهود وحدهم وإنما في أشكال متعددة منها المفهوم الماركسي لطبقة البروليتاريا التي تتحول حسب ذلك المفهوم إلى شعب مختار من نوع جديد، شعب موعود بالنصر المحتوم في النهاية. كما أن من مظاهر ذلك المفهوم المظهر العنصري الذي يعلي من شأن عنصر معين، كالعنصر الألماني. وفي النهاية فإن كل تلك المظاهر تتخذ موقفاً مناوئاً للديمقراطية وللفكر العلماني الذي يرفض الجوهرانية essentialism المتمثلة في المنهج التاريخاني.[46] ومع أنه يؤاخذ الفيلسوف اليوناني هيراقليطس من بعض النواحي، فإنه بشكل عام يبدي إعجابه به في مقابل بارمينيدس وأفلاطون بتوجههما التاريخاني. فهيراقليطس هو الذي اكتشف أن الكون بشكل عام ومنه الحياة البشرية تتضمن عملية تحول مستمرة تلعب فيها الصدفة دوراً أساسياً. ومن وصف بوبر للظروف التي مكنت هيراقليطس من التوصل إلى اكتشافه نتبين أن له شبيهاً معاصراً:

> لقد عاش هيراقليطس، وهو أول فيلسوف يتعامل ليس مع «الطبيعة» فحسب وإنما أيضاً مع المشكلات الأخلاقية والسياسية، في عصر من الثورة الاجتماعية. وكان عصره هو الذي بدأت فيه الأرستوقراطيات القبلية بالاستسلام لقوى الديمقراطية الجديدة.[47]

إن بوبر، كما يتضح، امتداد لهيراقليطس من الناحية المشار إليها، فالتغيرات الاجتماعية التي شهدها المفكر اليهودي في النمسا إبان الحرب العالمية الثانية كانت، كما نستنتج ضمناً، عاملاً وراء تكرار تجربة الفيلسوف اليوناني لديه، أي اكتشافه هو أيضاً لضرورة الديمقراطية. غير أن هيراقليطس، على عكس بوبر، يعود، كما سبقت الإشارة، ليتبنى فكراً «رجعياً» ببحثه عن الخلاص ليس في الديمقراطية وإنما في القائد الملهم، وهو البحث الذي انتهجه فيما بعد أفلاطون، والذي يرفضه بوبر بعد أن ذاق مع غيره من اليهود ويلات مثل ذلك القائد.

هذا المنطلق الفئوي يتواصل عند ناقد وباحث أدبي شهير سبقت الإشارة إليه هو

---

(46) يميز بوبر بين الجوهرانية، أو الإيمان بأن ثمة جوهراً يحرك التاريخ، وبين الاسمانية nominalism التي لا تبحث عن مثل ذلك الجوهر، ويرى أن العلوم البحتة أو التطبيقية تنحو منحى اسمانياً على عكس العلوم الاجتماعية ذات المنحى الجوهراني. ويضع بوبر نفسه مع التوجه الاسماني قائلاً إن ترك ذلك التوجه هو السر في تخلف العلوم الاجتماعية (*The Open Society*, 1, 33).

(47) *The Open Society*, 1, 12.

جورج شتاينر الذي ينتمي إلى جيل أصغر من جيل بوبر، أي جيل دريدا وتشومسكي وهارولد بلوم، وغيرهم من المفكرين والعلماء والنقاد ذوي الانتماء اليهودي.

جورج شتاينر واستحضار الاختلاف:

يعد شتاينر من أبرز نقاد الأدب في القرن العشرين، وفي تاريخه الشخصي فصل مبكر ومهم عن الهجرة التي دفعته إليها النازية. فقد ولد في باريس عام 1929 من أم نمساوية وأب يهودي/ نمساوي كانا قد هاجرا إلى فرنسا هرباً من التهديد النازي، ثم هاجرا مرة أخرى عام 1940، ومعهما ابنهما، حين اقترب ذلك الخطر من فرنسا نفسها، ميممين وجوههم هذه المرة شطر الولايات المتحدة الأمريكية حيث أكمل جورج تعليمه الجامعي.

يقول شتاينر عن يهودية والده إنها كانت أشبه ما تكون بيهودية فرويد وآينشتاين: يهودية علمانية ذات توجه رسولي (أو مشياني) و«لا أدري»،[48] بمعنى أنه لم يكن وثيق الصلة بيهوديته ولكنه لم يكن منقطعاً عنها. كان مؤمناً بالصهيونية وأحد الذين تبرعوا لمشاريعها، لكن دون أن يؤدي به ذلك إلى الهجرة التي دعا إليها الصهاينة. فمن حيث هو مصرفي ورجل أعمال كان بإمكانه تقديم ما يرضي شعوره بدعم غيره من اليهود وتغذية بعض أحلامهم، لكنه في واقع الأمر كان مشغولاً بحلمه الخاص، وهو حلم الأكثرية من اليهود، الذين سعوا إلى تعميق انتمائهم إلى أوروبا التي ولدوا فيها وعاش فيها آباؤهم. وكان له في هذا السياق نموذجان يمكن احتذاؤهما: بنجامين دزرائيلي وهاينريش هاينه، الأول استطاع على الرغم من يهوديته أن يعتلي أعلى المناصب السياسية في بريطانيا، والثاني جسد قدرة اليهودي وقدره في انتمائه إلى أكثر من ثقافة أوروبية وتأقلمه مع وضع شخصي قلق. لقد رأى والد شتاينر، وربما شتاينر نفسه، في هاينه مرآة للانتماء اليهودي في أوروبا العصر الحديث.[49]

دعم والد شتاينر انتماءه إلى أوروبا باتباع الطرق التي اتبعها اليهود التنويريون منذ سبينوزا ومندلسون، أي بالانغمار في الثقافة الأوروبية لاسيما قيمها التنويرية وتعميق تلك

(48) اللا أدرية مذهب يقول بعدم قدرة الإنسان على معرفة ما يتجاوز تجاربه، ومع أن العبارة تعود إلى أصل يوناني فإن الذي وضعها موضع الاستخدام كان العالم الإنجليزي ت. هـ. هكسلي عام 1869 ليصف موقفه من اليقينيات الدينية وبشكل خاص تجاه يقينيات المذهب الغنوصي الذي يدعي المعرفة، كما قال هكسلي، بكل ما لم يكن بإمكانه هو أن يعرفه.

(49) Steiner, *Errata: An Examined Life* (New Haven: Yale UP, 1997) pp. 8-10.

الثقافة وقيمها في بيته وفي ذهن ابنه الوحيد جورج. فقد حرص الأب على تعليم ابنه اللغات الأوروبية وتشجيعه على قراءة كنوزها والاستماع إلى تراثها الموسيقي. فقد تعلم جورج ثلاث لغات أوروبية في صغره: الألمانية والفرنسية والإنجليزية، ثم جاءه أبوه بمن يعلمه اليونانية في السادسة ليتدرب على قراءة إلياذة هوميروس في ذلك العمر المبكر. ويعزو شتاينر تلك الصرامة في التعليم لدى والده إلى هويته اليهودية، وهو ما تعززه شواهد الوجود اليهودي في أوروبا فعلاً، لأن اليهود وجدوا في طريق المعرفة، مثلما وجدوا في طريق الاقتصاد والمال، طريقاً للتميز والاختلاف، إلى جانب كونه ملاذاً في محيط أوروبي يصعب الركون إلى ما كان يمنحه من أمن وسلام. وقد اجتمع لدى والد شتاينر كلا الطريقين: المعرفة والمال.

لدى شتاينر نفسه نجد الكثير مما يؤكد النزوع إلى العمل انطلاقاً من ذلك الشعور الجماعي بالاختلاف، ليس الاختلاف فحسب وإنما بالتميز أيضاً. ولعل أول ما يلفت النظر لدى شتاينر هو حدة شعوره بانتمائه اليهودي واختلافه المتميز من ثم. كما أنه من أكثر اليهود البارزين في العصر الحديث تحليلاً لمعنى انتمائه اليهودي وتنظيراً لذلك المعنى في مختلف وجوهه. لذا سنتجه إليه دون أن نغفل أن سمات الفكر، إذ تتغذى على رموز الثقافة ككل مخزونات اللاوعي الأخرى، ليست دائماً واضحة لحاملها أياً كان، وأن ما يتضح له منها ليس بالضرورة هو أهم أو أصدق ما فيها. فقد يعي شيئاً وتغيب عنه أشياء.

في مقدمة إحدى المختارات من أعماله يختصر شتاينر الكثير من معالم اتصاله بالثقافة اليهودية على نحو يبرز الجانب الواعي ويشي في الوقت نفسه بالجانب اللاواعي، يقول:

> لقد كانت ردود الفعل الواعية وطرائق التعبير التي أنتجت الماركسية الرسولية، والتحليل الفرويدي، وفلسفات الخطاب لدى فتغنشتاين، والإبداع الفني لدى مولر وكافكا، ذات حضور مباشر في طفولتي ونشأتي. مثلما كان التعود على لغات عدة في تلك الخلفية، والمفارقات والحدوس التي لا تستقر، إضافة إلى الاستثمار اللاواعي للطاقات والكبرياء العائلية في العقل والفنون، هي جملة ما تشكلت منه.[50]

هنا نجد محاولة لاستبطان العناصر المكونة للشخصية، التي تتكشف عن العناصر

---

(50) George Steiner, *A Reader* (Oxford: Oxford UP, 1984) p. 13.

المؤلفة لبعض أبرز ما في المكون الثقافي اليهودي، بعض أكثر ما يبعث على الاعتزاز فيه بالنسبة لمثقف مثل شتاينر. ولعل من الواضح أن القيم التي قام عليها 'اختيار' شتاينر لتلك العناصر هي قيم أوروبية في المقام الأول، أي أنها ليست انعكاساً للثقافة اليهودية التقليدية. فهي قيم تحتفي بالعقلانية وبالفنون على نحو يحمل سمات التنوير الأوروبي أكثر مما يحمل الرؤية الدينية العبرية. ومع ذلك فإن كلام شتاينر معبأ بالشعور بالاختلاف عن الآخرين، الاختلاف المتميز، بالكبرياء، إذا استخدمنا تعبيره.

هذا الشعور بالانتماء إلى عائلة تضم ماركس وفتغنشتاين وفرويد وكافكا وغيرهم يبدو استمراراً لتلك الفئوية التي يشير إليها المؤرخ كاتز في تحليله للعلاقة بين اليهود والألمان في مرحلة ما بعد الخلاص. لكنها بالطبع تتجاوز ذلك إلى الشعور بالتفوق، شعور «شعب الله المختار» الذي يتحول هنا إلى شعب العقل أو شعب الإبداع الفني المختار، الشعب الذي يقول شتاينر عن إبداعاته إنها تؤلف الأساس المتين للحضارة الأوروبية ما بين 1830 و1930، في مكان آخر سبقت الإشارة إليه.[51] هنا نضع أيدينا على أحد رموز الثقافة الخاصة، ثقافة الجماعة أو الفئة: الاختلاف المتميز الذي لا يكاد يخضع للمسائلة.

رمز آخر يبدو في ما يشكل ذلك الاختلاف، وهو تقديس العقلانية والإبداع الفني، أو ما يصفه شتاينر بـ «الاستثمار اللاواعي للطاقات والكبرياء العائلية في العقل والفنون». هنا يظهر المكون اليهودي بوصفه خلاصة التنوير والنزعة الإنسانوية (الهيومانيزم)، بوصف هاتين الأخيرتين حركتين عقلانيتين تتمركزان حول الإنسان وتجلانه. غير أن شتاينر يعبر في الوقت نفسه، وكما عبر قبله أصحاب مدرسة فرانكفورت ثم الفرنسي فنكلكروت، عن خيبة أمل إزاء ما آلت إليه النزعة الإنسانوية وموروث التنوير في حقل من أبرز الحقول التي يفترض أنها تأثرت بذلكما التيارين العائدين إلى ما يزيد على الثلاثة قرون. ففي مقالة بعنوان «تهذيب رجالنا المحترمين» تبدو دراسة الأدب وقد فشلت في تهذيب دارسيها أو أنسنتهم: «الحقيقة البسيطة والمروعة هي أن لدينا دلائل ضعيفة على أن الدراسات الأدبية تثري النظرة الأخلاقية أو تمنحها الثبات، أنها تؤنسن».[52] لكننا لا

(51) *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman* (New York: Atheneum, 1967) p. 146.

(52) "To Civilize Our Gentlemen," *George Steiner: A Reader*, p. 30. من اللافت أن إدوارد سعيد يعبر عن نقد موازٍ للنقد الأدبي اليساري في أمريكا حين يتهمه بممالأة المؤسسة السياسية الأمريكية في توجهاتها بشكل عام على الرغم مما يتوقع منه من معارضة لتلك السياسات؛ انظر: العالم، =

نلبث أن نتبين أن تقويم شتاينر ينطلق من هم ذاتي أو بالأحرى مما حدث لليهود تحديداً، حين يؤكد بعد عبارته السابقة أنه: «حينما جاءت البربرية إلى أوروبا القرن العشرين، لم تبد هيئات التدريس في الفنون في أكثر من جامعة مقاومة أخلاقية تذكر، وليس ذلك حادثاً تافهاً أو محلياً. في حالات كثيرة إلى حد الإزعاج كان الخيال الأدبي سعيداً بشكل إما مهين أو منتشٍ بالحيوانية السياسية».[53]

إن كون شتاينر يشير إلى النازية في ملاحظته السابقة ليس صعب الإدراك. فصفات مثل البربرية والحيوانية أو البهيمية هي من الصفات التي تسم النازية قبل غيرها كلما اتجه الخطاب اليهودي إلى تاريخ أوروبا في القرن العشرين. إنها صفات باتت لصيقة بالنظام النازي وما نتج عنه، وشتاينر واضح في أن قسماً كبيراً من إنتاجه ينطلق مما فعله ذلك النظام باليهود، تحليلاً لذلك الفعل وإبرازاً لفظائعه وتحذيراً من تكراره: «قسم كبير من إنتاجي يتصل بشكل مباشر بالنازية ودور الثقافة والمجتمع الألماني في تدمير اليهودية في أوروبا».[54] وفي العودة إلى بعض ذلك النتاج مما سبقت الإشارة إليه ومما لم يشر إليه بعد في هذه الدراسة ما يوضح أبعاد ذلك الاهتمام ودلالاته. لكن ما يلفت النظر هنا هو أن خيبة أمل الناقد الأمريكي في ما آلت إليه النزعة الإنسانوية وموروث التنوير ونقده لهما على ذلك الأساس هو مما يشترك فيه مع كثير من المفكرين والنقاد اليهود، على النحو الذي رأينا عند ماركس. فثمة شعور وموقف مشابهان لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو وهوركهايمر تحديداً، كما لدى حنة أرنت وألان فنكلكروت وغيرهم ممن مر ذكرهم وممن لم يمر. وبالطبع فإن ذلك النقد لم يؤد إلى رفض التنوير أو التيار الإنسانوي، وإنما إلى محاولة استعادتهما وتنقيتهما مما شابهما من 'تلوث'. المهم لمناقشتنا هذه هو مدى تأثير الانتماء اليهودي في هذه المواقف. ذلك أن الموقف النقدي إزاء التنوير لم يكن، كما أشرت قبل قليل، حكراً على المفكرين والنقاد المشار إليهم من ذوي الانتماء اليهودي، ولكن أولئك كانوا مدفوعين إلى مواقفهم، جزئياً على الأقل، بدافع فئوي، أي بكونهم ينتمون إلى فئة محددة، بل ومتميزة، لها مصالح ومخاوف معينة ولها من ثم مواقف فكرية تمليها تلك المخاوف والمصالح.

الموقف إزاء التنوير في الثقافة اليهودية الحديثة والمعاصرة يندرج ضمن الشعور

= النص، الناقد *The World, the Text, and the Critic* (London: Faber and Faber, 1983) pp. 158 ff.

(53) السابق، ص30.

(54) السابق، ص 13.

العام لدى كثير من مثقفي اليهود باختلافهم من ناحية، وبحاجتهم إلى الدفاع عما يرونه تهديداً لوجودهم من ناحية أخرى. ولكن قبل الوقوف على الموقف إزاء التنوير ينبغي أن نوضح نقطة تفصيلية تتصل بمفهوم الاختلاف الذي يعتلي مناقشتنا في هذه المرحلة.

فيما يتصل باليهود، كما فيما يتصل بأية جماعة إنسانية أخرى، يمكن للاختلاف أن يناقش من زاويتين مختلفتين: ما يراه اليهود أنفسهم، وما يراه الآخرون. فلليهود نظرة للاختلاف، أو اختلافهم هم تحديداً، تخالف قليلاً أو كثيراً ما قد يراه غيرهم، ولا بد من استيعاب هذه النظرة لا لأهميتها بحد ذاتها فحسب، وإنما أيضاً من حيث أنها تؤثر في نظرة الآخرين لهم. وثمة أحيان كثيرة تتداخل نظرة اليهود لمسألة مثل الاختلاف بنظرة غيرهم، أو تتماهى معها، كما تبين للمفكر الأمريكي تود مي في كتاب حول الاختلاف.

يتناول تود مي Todd May، وهو أستاذ فلسفة أمريكي، أطروحات أربعة من أبرز الأسماء في الفكر المعاصر: نانسي، دريدا، ليفيناس، ودولوز. ولن يخفى على الكثيرين أن ثلاثة من المفكرين المشار إليهم ذوي انتماء يهودي، فجيل دولوز هو الوحيد الذي لا يشترك في تلك الصفة. أما ما يجمع الأربعة فهو، إلى جانب الانتماء إلى فرنسا، رؤيتهم للاختلاف بوصفه قيمة مميزة أو بوصفه مكوناً فلسفياً. والاختلاف هنا مصطلح يوضع في مقابل الهوية بوصفها مستمدة من الانتماء إلى جماعة ما، بمعنى أنه تعبير عن التفرد وتغليب له على الانتماء، ذلك أن المفكرين المشار إليهم ينظرون للاختلاف بوصفه حماية من خطرين كبيرين يحوطان الفرد وما يستحقه من حرية هما: الأساسوية أو الجوهرانية Foundationalism، والسلطوية أو الكليانية المستبدة (التوتاليتارية). والخطران المشار إليهما لا يمثلان على المستوى السياسي فحسب، كما قد يبدو لأول وهلة، وإنما على المستوى الفلسفي أيضاً، أي ضمن الموروث الفلسفي وما يتضمنه من نزوع إلى هيمنة الفكر الواحد والإجابات النهائية القائمة على اليقين المطلق حول المسائل الفلسفية المطروحة والشائكة (كما في فلسفة ديكارت وهوسرل مثلاً في سعيهما إلى ذلك اليقين وإن بطرق مختلفة). غير أن المستوى السياسي يظل حاضراً وبقوة في الطرح الاختلافي، أو المؤسس على مفهوم الاختلاف. ففي خلفية القلق الذي عبر عنه المفكرون المشار إليهم يكمن الخوف الذي تركته النازية والفاشية في أوروبا، بل إن ثمة ما هو أكثر خصوصية ضمن ذلك الخوف.

يتوقف تود مي ضمن سياق تحليله لمصادر القلق من انمحاء الاختلاف في فكر من يتناولهم بالدرس عند «أول العوامل وأكثرها وضوحاً»، ويقصد به الفاشية بما هي نزوع

قومي إلى الاختلاف العنصري والتميز الفردي، ليشير ضمن ذلك السياق إلى النازية والمحرقة التي نصبتها النازية لليهود. «لقد أحست الفلسفة وبشكل خاص في أعقاب ما يسميه اليهود «الهولوكوست» بالحاجة إلى مواجهة الأسئلة المطروحة حول كيفية ظهور مثل ذلك الحدث وما يمكن عمله لضمان عدم حدوثه مرة أخرى».[55] ومع أنه يشير إلى أن كل الفلاسفة الأوروبيين تأثروا بتلك الأحداث، فإن من الواضح من تحليله أن الخلفية اليهودية لعبت دوراً خاصاً في تحريك المشاعر لدى من يحملون تلك الخلفية. ويؤكد المفكر الأمريكي ذلك بإشارته مباشرة بعد ذلك إلى أصحاب مدرسة فرانكفورت بوصفهم معنيين بشكل خاص بمسألة المحرقة اليهودية. ثم يتبع ذلك بالإشارة إلى أن القلق المشار إليه من عودة المحرقة سبب كاف لإثارة قضية الاختلاف ودراسة تأثيرها على الفكر الأوروبي، بمعنى أن القلق من انمحاء الاختلاف وإن كانت له أبعاد أوروبية عامة، فإن له بعداً يهودياً مميزاً ترك أثره على تطور فكر الاختلاف أو دفع بذلك الفكر سواء عند اليهود من المفكرين أو عند غيرهم في اتجاهات معينة، الأمر الذي يفسر إلى حد بعيد كون معظم المهتمين بفكر الاختلاف من اليهود ويمنح ذلك الفكر بعداً اجتماعياً ثقافياً فئوياً يلون الاهتمامات الفكرية أو الفلسفية بصبغة أيديولوجية تقلل من كونها محض هموم فكرية أو فلسفية:

> لقد شعرت الفلسفة في أعقاب المحرقة بالحاجة إلى مواجهة الأسئلة المتعلقة بكيفية حدوث شيء مثل ذلك وماذا يمكن عمله للتأكد من أنه لن يحدث مرة أخرى. ولم يكن المفكرون الذين أتناول هنا هم وحدهم الذين شعروا بأن من واجبهم فهم المحرقة وتهيئة الفكر ضد عودتها، وإنما انشغل بذلك آخرون من أبرزهم المنظّرون النقديون الألمان.[56]

أولئك المنظّرون النقديون الألمان هم بالطبع أصحاب مدرسة فرانكفورت الذين يعد بعضهم بين أبرز الفلاسفة في ألمانيا في النصف الأول من القرن العشرين والذين استمر بعضهم ليكونوا من ألمع الفلاسفة الغربيين وأكثرهم تأثيراً، وقد وردت الإشارة إلى الانتماء اليهودي لمعظمهم.

في فصل تالٍ من هذا البحث سيتضح الدور الذي لعبته مدرسة فرانكفورت في

(55) Todd May, *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State UP, 1997) p. 5.

(56) السابق، ص5.

تطور المكون اليهودي، لكن إلى أن يحين ذلك سنقف في القسم الثاني من هذا الكتاب وقفات أكثر تفصيلاً عند تطور الحضور اليهودي في الحضارة الغربية من الناحية التاريخية، على أمل أن يكون في الوقفات التاريخية والنظرية السابقة ما يعين على رسم صورة بانورامية لذلك الحضور يتبين منها ما ينطوي عليه من سمات وإشكاليات، سواءً في البدايات التاريخية لذلك الحضور أو في أسئلة الهوية والانتماء التي كانت وما تزال مطروحة على اليهود في الغرب، أو، أخيراً، في سمات الفكر الذي نجده لدى بعض أعلام اليهود في مختلف الدول الغربية. أسئلة الهوية أسئلة مطروحة على الفرد ذي الانتماء اليهودي في الغرب بغض النظر عن موقعه الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي، لكنها دون شك أسئلة تكتسب حدة أكبر على مستوى المثقفين والمفكرين منهم بشكل خاص، وقد رأينا تفاعل العديد من أولئك مع تلك الأسئلة وسعيهم إلى الخروج من معضلة الانتماءات المزدوجة حيناً والمتعددة حيناً آخر ابتداءاً بسبينوزا في القرن السابع عشر وانتهاءً بجورج شتاينر ورتشارد بوبكن. أما السمات الفكرية للإسهامات اليهودية فقد تبينت مراوحتها بين القضيتين المركزيتين، الاختلاف عن الآخرين والشعور بالتميز تجاههم، من ناحية، والسعي لخلخلة بعض البنى الأساسية للحضارة الغربية، من ناحية أخرى. تلكما السمتان تتضحان بشكل خاص لدى المفكر الذي يعد المنطلق لكثير ممن جاؤوا بعده، أي سبينوزا.

القسم الثاني

اليهود من التنوير إلى الخلاص

التنويري المتطرف:
سبينوزا

سبينوزا (وقد يلفظ: إسبينوزا) هو باروخ دي سبينوزا أو هو بينيديكت دي سبينوزا. الاسمان الأخيران يشيران إلى هويتين مختلفتين، هوية يهودية وهوية مسيحية أو أقرب إلى المسيحية. اليهودية هي الأصل الذي انتقل منه سبينوزا إلى المسيحية أو بالأحرى إلى ما يشبهها ضمن ملابسات وظروف تاريخية سنأتي على ذكرها فيما يلي.

ولد سبينوزا سنة 1632 لعائلة من اليهود المعروفين بالمارانيين الذين هاجروا من شبه الجزيرة الأيبيرية، حيث كانوا يقيمون لعدة قرون، إلى هولندا حيث نشأ سبينوزا وتعلم وأذاع أطروحاته الفلسفية. تلك الأطروحات ما لبثت أن أدخلت سبينوزا في خصومة مباشرة وحادة مع جماعته اليهودية لأنها عدت إلحادية مرفوضة. وبعد محاولات كثيرة لثني سبينوزا عن تبني تلك الأفكار وإذاعتها، قام رؤساء الجماعة اليهودية في هولندا، سنة 1656، بطرده من تلك الجماعة ومن الدين اليهودي طرداً أو فصلاً يعد الأقسى في الشريعة اليهودية، وقامت السلطات الهولندية إثر ذلك بطرده من أمستردام طرداً مؤقتاً. لجأ سبينوزا بعد ذلك إلى أصدقاء من الهولنديين المسيحيين وغير اسمه الأول من باروخ إلى بينيديكت (والاسمان يحملان نفس المعنى: المبارك) في شكل من الانتماء إلى المسيحية غير الملتزم بها، أو الانتماء الظاهري. ومع أن أوروبا المسيحية لم تتأخر في التعبير عن عدم ارتياحها، بل عدائها للأفكار التي كان سبينوزا يبثها فإن ابتعاده عن الوسط اليهودي ساعده على مواصلة نشاطه الفكري الذي تمخض عن عدد من الأعمال والكتب من أشهرها اثنان: **رسالة في اللاهوت والسياسة** (1670)، **والأخلاق أو الإيثيكا** (1677).

تعود أهمية سبينوزا في تاريخ الثقافة الغربية والفلسفة بشكل خاص إلى أطروحاته العميقة والثورية على المستويات السياسية والفلسفية والاجتماعية. ومن اللافت أن

الكتابين اللذين تضمنا تلك الأطروحات، الكتابين المشار إليهما أعلاه، يسيران في اتجاهين مختلفين على الرغم من تماثل منطلقاتهما الأساسية. فالكتابان يؤسسان لرؤية متطرفة في علمانيتها ومعارضتها للثقافة السائدة، أو لما أسماه بعض الباحثين «تنويراً متطرفاً»، لكنهما يفعلان ذلك من زاويتين متغايرتين وبالغتي الحساسية في الوقت نفسه: الكتاب الأول يتضمن رؤية تقويضية تجاه الأديان عموماً من خلال التشكيك بما ورد في الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) والدعوة إلى تفسير شكوكي وعلماني للنصوص الدينية، مع الدعوة إلى مجتمع ديمقراطي ليبرالي أكثر انفتاحاً مما كان سائداً في مجتمعات أوروبا المسيحية أو في الأوساط اليهودية؛ ويتضمن الكتاب الثاني تطويراً مركباً لفلسفة حلولية تقوض المبادئ الأساسية لكل الأديان السماوية بإلغائها للثنائيات التقليدية المتمثلة في الفصل الديني بين الخالق والمخلوق، الشكل والمادة، أو الجسد والروح، ومماهاتها بين الإله والطبيعة، أي جعلها الإله والطبيعة كياناً واحداً. وفي الكتاب الأخير يدعو سبينوزا إلى نظام أخلاقي سلوكي قائم على تلك الفلسفة الحلولية.

تأثير هذين الكتابين على الثقافة الغربية عموماً هو ما تتناوله دراسات عديدة ظهر الكثير منها في السنوات الأخيرة لباحثين في مجالات مختلفة.[1] من تلك الدراسات ما يتتبع تأثير سبينوزا على تطور الفكر الديني اليهودي، ومنها ما يبحث في تأثيره على حركة التنوير الأوروبية، بالإضافة إلى تلك التي تتناول علاقته بالفلسفة وبالتحليل النفسي وبالنقد الأدبي وغير ذلك من مجالات المعرفة والثقافة بشكل عام. في المناقشة التالية لسبينوزا سيكون التركيز على الجوانب المتعلقة بالسمات الفكرية التي استكشفت في الفصل السابق وذلك من خلال بعض أطروحات ذلك المفكر وليس كلها، فليس ثمة محاولة هنا للدخول في تفاصيل فلسفة سبينوزا أو آرائه العديدة، فلذلك مكانه الخاص

(1) ليس في المكتبة العربية، على ما يبدو، الكثير من الترجمات أو المؤلفات التي تتناول سبينوزا، وما وصلت إليه لا يتجاوز مؤلفين بالعربية أحدهما دراسة لفؤاد زكريا بعنوان اسبينوزا نشرت سنة 1981 وصدرت عن دار التنوير في بيروت، والآخر مقارنة - ويبدو أنها رسالة جامعية في الأصل - بعنوان **منهج نقد ابن حزم الأندلسي وإسبينوزا** لمحمد عبد الله الشرقاوي (القاهرة: د. ن.، 1993). كما أن هناك ترجمة لكتاب سبينوزا **اللاهوت والسياسة** قام بها حسن حنفي سيرد ذكرها وتتضمن مقدمة أعاد نشرها في كتابه **في الفكر الغربي المعاصر** (بيروت: دار التنوير، 1982). هذا- بالإضافة إلى ثلاث دراسات غربية مترجمة هي: 1 .سبينوزا ترجمة عقيل حسين لم يذكر مؤلفها وصدرت في بيروت عن المؤسسة العربية للدراسات دون تاريخ نشر؛ 2. **إسبينوزا** لأندريه كريسون وترجمة تيسير شيخ الأرض صدرت عام 1966 عن دار الأنوار ببيروت ومكتبة العباسية بدمشق؛ 3. **سبينوزا والسياسة** لإتيان باليبار من ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993).

والذي سيتضح بعضه في أثناء النقاش. بدلاً من ذلك سيتركز البحث على تبيان صلة بعض جوانب تلك الفلسفة والآراء بالحضور اليهودي في الحضارة الغربية. فلم يعد هناك شك في أن سبينوزا يحتل موقعاً مركزياً وتأسيسياً في تشكيل ذلك الحضور والتأثير على تطوره، على النحو الذي وقف عنده وأبرزه العديد من الدراسات والتحليلات لبعض أهم المفكرين والمؤرخين والباحثين الغربيين في مختلف المجالات وفي عصور مختلفة، سواء كانوا من اليهود أنفسهم أو من غيرهم. غير أن تبيان ذلك الموقع يقتضي الوقوف على الخطوط العامة لفلسفة سبينوزا على الأقل في العملين المشار إليهما، كما أنه يقتضي - قبل ذلك - وقفة عند ملامح البيئة التي نشأ فيها سبينوزا والسياق الاجتماعي/ السياسي والثقافي بالقدر الذي يوضح الكثير من الملابسات المتعلقة بذلك الفيلسوف اليهودي الماراني ذي الانتماء الهولندي الأوروبي.

1. سبينوزا في السياق اليهودي/ الماراني:

عمل بعض الباحثين في السنوات الأخيرة على إظهار ملامح البيئة التي عاش فيها سبينوزا وساعدت على تبلور فكره على النحو المعروف، والبيئة هنا هي مستويات وأشكال التفاعل على اختلافها: اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية. ومع أن باحثين من جنسيات ومشارب مختلفة شاركوا في الكتابة عن سبينوزا على تلك المستويات المختلفة، لينتجوا ذلك العدد الهائل من الدراسات باللغات الأوروبية، فإن باحثين يهود، أو من أصل يهودي، كانوا حريصين على تبيان الجذور والمكونات اليهودية في الفكر السبينوزي، وفي طرح بعض أولئك الكثير من القوة لاستنادها إلى وقائع تاريخية وشواهد نصية من أعمال سبينوزا نفسه.[2]

من بين تلك الدراسات ما نشره الباحث الإسرائيلي يرمياهو يوفل في دراسة من جزأين لما أسماه **سبينوزا والمهرطقون الآخرون** توقف في جزئها الأول عند تأثير المهاد

---

(2) مع أن الإشارة إلى الخصوصية اليهودية في فكر سبينوزا لم تكن حكراً على اليهود، أو ذوي الأصل اليهودي، من الباحثين، كما سنرى فإن الموضوع محل اهتمام كبير لدى الباحثين اليهود، كما توحي بذلك أسماء المشاركين بمجموعة الدراسات التي نشرت في مجلة بعنوان **موضوعات يهودية في فلسفة سبينوزا** (2002) *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* eds. Heidi M. Ravven and Lenn E. Goodman (New York: State University of New York, 2002). فمايكل روزنثال ورتشارد بوبكن بالإضافة إلى محرري الكتاب، رافن وغودمان، هي أيضاً من اليهود (انظر الفصل الثاني حول الهوية فيما يتصل برتشارد بوبكن).

الماراني على تطور فكر سبينوزا وعلى العالم المسيحي، سواء من خلال سبينوزا، أو من خلال قنوات ثقافية أخرى. والمهاد الماراني هو البيئة اليهودية التي قدمت منها عائلة الفيلسوف وجماعته اليهودية ممن عرفوا بالمارانيين إشارة إلى اضطرارهم إلى اعتناق المسيحية في أثناء وجودهم في البرتغال وأسبانيا في أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر، الاعتناق الذي كان في الغالب ظاهرياً، لأنه ما لبث أكثرهم أن عاد إلى اليهودية بمجرد خروجهم إلى بلاد أكثر تسامحاً مثل هولندا آنذاك.[3] لكنهم في أثناء وجودهم في شبه الجزيرة الأيبيرية احتفظوا بهويتهم اليهودية سراً بالإضافة إلى «الكثير من سلوكياتهم الوظيفية وعاداتهم بوصفهم يهوداً، ومن تلك نباهتهم التجارية وميلهم اليهودي إلى مساعدة بعضهم البعض. . .»[4] وكان من السمات البارزة لأولئك اليهود المارانيين، أو المارانيين المتهودين، كما كانوا يعرفون، حسب يوفل، احتفاظهم بنوع من الإحساس بالتفوق الديني طوال فترة معاناتهم في أسبانيا والبرتغال: «لقد شعروا بأنهم متفوقون على مضطهِديهم لأنهم كانوا يمتلكون مفتاحاً ميتافيزيقياً خاصاً بهم: كانوا يعرفون أن الطريق الوحيد إلى الخلاص ليس من خلال المسيح وإنما من خلال شريعة موسى. . .» (يوفل 19).

مما يسترعي الانتباه أيضاً تأثير التفكير الماراني على المسيحية نفسها من خلال نزعة التخفي التي اتسم بها. والمقصود بالمسيحية هنا الحركة الإصلاحية المسيحية التي ازدهرت في أوروبا في القرن الخامس عشر، وعرفت طريقها إلى بلاد كاثوليكية أ 'ساً، مثل أسبانيا، في مطلع القرن السادس عشر. تلك الحركة الإصلاحية كان من أبرز قادتها في تلك الفترة الهولندي إيراسموس الذي كان معاصراً لقائد إصلاحي أكثر بروزاً هو الألماني مارتن لوثر زعيم الإصلاح البروتستانتي الشهير.[5] فمن الملاحظ، كما يقول يوفل، أن عدداً كبيراً ممن اتبعوا إيراسموس في أسبانيا، أو من عرفوا بالمسيحيين

---

(3) أنظر في الفصل الأول «الحضور اليهودي: إطار تاريخي» ما ورد حول معنى «ماراني» في تحليل حسن ظاظا، ص46.

(4) Yirmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason* (New Jersey: Princeton UP, 1989) p. 16.

(5) كان لديسيديريوس إيراسموس Erasmus، المولود في هولندا (1466؟-1536)، دور فعال في ما يعرف بالحركة الإنسانوية في عصر النهضة الأوروبي وعده البعض أول المثقفين المحدثين من حيث ثورته على ثقافة العصور الوسطى. أما الألماني مارتن لوثر (1483-1546) فهو الذي قاد حركة إصلاح ديني أشمل في أوروبا في أثناء تلك الفترة أسست للمذهب البروتستانتي الشائع في أماكن كثيرة من العالم لاسيما في أوروبا وأمريكا الشمالية.

الجدد، كانوا من أصل يهودي، أو مارانيين تحديداً. والتفسير الأدق لمثل تلك الظاهرة، كما يرى الباحث الإسرائيلي، يعود إلى ناحيتين، الأولى أن المارانيين، بوصفهم جدداً على المسيحية، كانوا، مثل أي شخص يدخل على دين جديد، يبحثون عن معانٍ روحانية في ذلك الدين لا يبحث عنها أبناء ذلك الدين المعتادين عليه منذ الولادة؛ ومن ناحية ثانية، فإن المارانيين بمهادهم اليهودي كانوا أقرب إلى التركيز على الجانب المعنوي الداخلي وتفضيله على الطقوس التعبدية الظاهرة. والمعروف أن حركة الإصلاح المسيحية، سواء عند لوثر أو عند إيراسموس، كانت ثورة على المظاهر التعبدية الكاثوليكية وما تعلق بها من مظاهر عُدت بعيدة عن التدين الحقيقي، إضافة إلى ما اتصل بذلك من فساد كهنوتي. لقد كان المارانيون من هذه الناحية الأتباع المناسبين لتلك الحركة الإصلاحية بازدواجيتهم الدينية الثقافية وقدرتهم على التأقلم مع تلك الازدواجية.

في ملاحظة تؤكد الوضع الملتبس للمارانيين ولكنها تؤكد في الوقت نفسه أن ذلك الوضع لا يقتصر عليهم وإنما يشمل غيرهم من اليهود إجمالاً، يقول جورج شتاينر إن «الوضع القلق هو الذي سمح 'لليهود الهامشيين' أن يطوروا رؤية ثاقبة لحياة العقل والمجتمع. لقد استطاعوا تحويل غربتهم إلى نوع من المواطنة».[6] ومع ذلك فإن المارانيين، كما يقول يوفل، تميزوا بتجربة خاصة عن غيرهم من اليهود سمحت لهم بقدر كبير من المناورة للتعايش مع المجتمع المحيط. هذا على الرغم من أن التجربة المارانية لم تكن دائماً بهذا القدر من المرونة في التعامل مع المسيحية، فمن المارانيين من فقد صلته باليهودية والمسيحية معاً، ولم يكن إدعاء بعض أولئك الانتماء إلى المسيحية كافياً لدرء الاضطهاد عنهم. ومن الأسماء المعروفة هنا فيرناندو دي روخاس وألفارو دي مونتالبان اللذان فقدا إيمانهما بالدين تماماً وعبرا عن رؤية علمانية حادة ترى الكون قفراً ميتافيزيقياً بلا إله. ويعد الاثنان، وبالذات روخاس، نموذجاً ممهداً لسبينوزا في علمانيته وإن اختلفا عنه من الوجهة الفلسفية: ففي حين فقد روخاس صلته بالإله وبالروحانية تماماً، عمد سبينوزا إلى رؤية مغايرة توحد الإله بالطبيعة ليستعيد من خلالها اليقين والصفاء الديني عن طريق ذلك التوحيد الحلولي.

---

(6) George Steiner, Review of *Spinoza and Other Heretics* by Yirmiyahu Yovel, *London Review of Books* 12: 8 (19 April, 1990) pp. 13-15. في مراجعته المشار إليها ينتهي شتاينر إلى التعبير عن عدم اقتناعه بأطروحة يوفل حول سبينوزا لضعف الأدلة التي يوردها في كتابه، حسب تقدير شتاينر.

يرى يرمياهو يوفل أنه يمكن تمييز عدد من خصائص التجربة الدينية والثقافية المارانية لدى سبينوزا، من بينها: (1) الهرطقة الدينية، (2) المهارة في استخدام لغة مراوغة ومزدوجة، (3) اتباع حياة مزدوجة - يختلف داخلها عن خارجها، (4) حماسة من أجل تحقيق الخلاص عبر طرق تختلف عما يقره الموروث، مع نزعة دنيوية وعلمانية وإنكار وجود متعاليات دينية (يوفل 28). وبطبيعة الحال فإن هذه الخصائص لا ينفصل بعضها عن بعض، بل هي متصلة متداخلة. المراوغة اللغوية مثلاً هي نتيجة الرغبة في التعبير عن آراء نابعة من هرطقة دينية وخروج عن الموروث الديني بل والسعي إلى تقويض ذلك الموروث مع الاحتفاظ بمسافة تقي خطر المسائلة. فقد تبين لسبينوزا سريعاً أن من الصعب مواجهة الجمهور بآرائه صراحة، وأن الحصافة (وهي الكلمة التي كان يحملها على خاتمه مطبوعة باللاتينية caute) تقتضي الحذر. والجمهور هنا لا تعني عامة الناس، فأولئك لم يكونوا في الغالب قادرين على قراءة نصوص سبينوزا المكتوبة باللاتينية أصلاً، ولكن المقصود هم أولئك المتعلمين من قساوسة وأحبار وطلاب علم ممن يشكلون حلقة وصل بين فلاسفة مثل سبينوزا وعامة الناس.[7] فأولئك الجمهور المتعلم ليسوا، على الرغم من تعليمهم، متصلين بالعقل بالقدر نفسه الذي كان يتصل به أمثال سبينوزا، ومن هنا كان من الضروري توخي الحذر عند مخاطبتهم وعدم التردد في استخدام لغة مزدوجة يمكن أن تفهم على وجهين، أو تقول الشيء ونقيضه أحياناً. يتضح ذلك بشكل خاص، كما يشير يرمياهو يوفل، في الأعمال التي نشرها سبينوزا في أثناء حياته، وفي طليعتها **رسالة في اللاهوت والسياسة**.[8] فمع أن فلسفة سبينوزا تقوم على نفي وجود إله منفصل عن الطبيعة أو العالم المرئي وتلغي، أو تشكك في، معظم المقدسات التقليدية، فإن كتاب **الرسالة**، كما هو الحال في رسائله الشخصية إلى بعض معاصريه، يفيض بلغة إيمانية تشير إلى الله وعنايته بخلقه، كما إلى المسيح بوصفه ابن الله، وإلى ما يتضمنه الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) من إشارات إلى أفعال لله وأقوال أنبيائه وما إلى ذلك مما يوحي بقبول الفيلسوف اليهودي للدين بمعناه السائد،

---

(7) يقول أحد دارسي سبينوزا إن استخدام اللاتينية لدى سبينوزا وغيره من فلاسفة القرن السابع عشر ساعد على تطوير فلسفة أكثر تجريداً ودقة مما كان يمكن عبر اللغات المحكية آنذاك، فبعد اللاتينية عن الاستخدام اليومي جعلها بمنأى عن الدلالات والإيحاءات المرتبطة بلغة الاستعمال اليومي. انظر: Stuart Hampshire, *Spinoza* (London: Faber and Faber, 1956) p. 18.

(8) على الرغم من احتياطات سبينوزا فإن كتابه نشر في أثناء حياته دون أن يكون عليه اسمه، وهو ما يتضمن استمرار مخاوفه من نتائج ما يذكره الكتاب من آراء جريئة آنذاك.

وهو بالطبع غير ما تعنيه لغة سبينوزا حقيقة.[9] كما أنه غير ما نجد في كتاب مثل **الإيثيكا** الذي كتب بأسلوب رفيع وشديد التعقيد سواء من حيث اللغة أو من حيث المنهج.

2. فلسفته:

أ. الإيثيكا (علم الأخلاق):

أنهى سبينوزا تأليف كتابه **الإيثيكا** عام 1675، أي قبل وفاته بعامين، ولكنه لم ينشره في حياته، ما جعل أصدقاءه ومريديه ينشرونه ضمن أعمال أخرى عام 1677، وهو العام الذي توفي فيه وهو في عامه الخامس والأربعين. والكتاب، كما يشير العنوان، بحث فلسفي في الأخلاق قصد منه تبيان الكيفية التي يمكن بها للإنسان أن يعيش حياة تليق به من حيث هي منسجمة مع الطبيعة من حوله. وفي المصطلح السبينوزي ليست الطبيعة سوى الكون بأكمله شاملاً الإله الذي تصوره الأديان السماوية خالقاً منفصلاً عن الكون أو عن مخلوقاته، الانفصال الذي يرفضه سبينوزا حين يتحدث عن «الإله أو الطبيعة» (باللاتينية: Deus sive natura)، كما في عبارته التي تتكرر طوال الكتاب.

يقول سبينوزا إن الإنسان يحقق أعلى القيم الأخلاقية من خلال الفهم العقلاني للطبيعة، فبذلك الفهم يدرك الإنسان مكانه في الكون أو الطبيعة ويدرك محدوديته وأن لا حياة أمامه غير الحياة التي يحيا فيؤدي ذلك إلى تبنيه قيماً وفضائل تجعله منسجماً مع نظام الطبيعة. ومما يقتضيه الانسجام مع الطبيعة إدراك الإنسان أنه محكوم بقوانين حتمية تسيره ولا حيلة له أمامها إلا الاعتماد على العقل الذي يجعله مدركاً أو فاهماً لتلك القوانين ساعياً بإدراكه أو فهمه إلى تحقيق كل ما يمكن تحقيقه من انسجام مع ما حوله. فإن كان ثمة حرية متيسرة للإنسان فإنها لا تتأتى إلا من خلال تلك العقلانية المدركة لموقعها في الطبيعة أو في نظام الكون.

الأهمية الكبرى التي يحتلها العقل في النظام الفلسفي لدى سبينوزا تعود إلى قناعته الأساسية بأن العقل، ومن ثم الإنسان نفسه، جزء من الماهية الأساسية للكون وهي الإله

(9) يخصص يوفل للمراوغة أو الازدواجية اللغوية فصلاً كاملاً في كتابه هو الفصل الرابع (انظر ص 142 مثلاً). ولعل من نافلة القول أن المراوغة اللغوية التي لا يتسم بها اليهود المارانيون وحدهم أو سبينوزا تصير هنا سمة رئيسة وبمعدل ربما يعلو على ما نجد لدى فئات اجتماعية أو أفراد آخرين.

أو الطبيعة، ومعنى هذا أن الله حالّ في العقل مثلما هو حالّ في الطبيعة ككل الأمر الذي يجعل عمل العقل مشاركة في عمل الإله. هذه النزعة العقلانية، وليس الحلولية التي تفضي إليها، هي ما يربط سبينوزا بكبار المفكرين في عصره من أمثال: الفرنسي ديكارت والألماني لايبنتز. ويعد سبينوزا تلميذاً لديكارت على الرغم من أنهما لم يلتقيا، لكن ديكارت كان حضوراً مؤثراً لأمد طويل يبدأ بالنصف الأول من القرن السابع عشر ولم يكن مفر لأحد من المشتغلين في مجال الفلسفة تحديداً من التأثر به سلباً أو إيجاباً. كما أن ثمة أوجه شبه بينه وبين لايبنتز تنطلق من المبعث العقلاني لفلسفتيهما، ولعل نقطة الاتصال الأكثر وضوحاً في هذا السياق هي محاولة كل من أولئك الفلاسفة العثور على الشكل المنطقي أو الرياضي لضبط الظواهر سواء كانت أنطولوجية، متصلة بالوجود خارج العقل، أم إبستيمولوجية متصلة بالمعرفة العقلية نفسها. لكن وجوه الاختلاف بين أولئك الفلاسفة لا تقل أهمية أيضاً، فالوحدانية لدى سبينوزا وجه اختلاف أساسي بين فلسفته وما تقوم عليه فلسفة ديكارت من ثنائيات بين العقل والجسد والإنسان والإله والمادة والروح وما إلى ذلك، مثلما أنها وجه افتراق رئيس عن الرؤية التعددية في فلسفة لايبنتز. يقول الباحث الأمريكي ستيفن نادلر، وهو أحد المتخصصين في فلسفة سبينوزا، إنه فيما يتعلق بمسائل الدين والأخلاق لا يمكن وضع سبينوزا في نفس السياق الذي ينتمي إليه ديكارت أو الفلاسفة الغربيين التقليديين، وإنما ضمن سياق يهودي يمثل سبينوزا فيه قمة الخط العقلاني.(10)

في الإيثيكا تنعكس العقلانية الصارمة في منهج الكتاب وشكله، فقد اختار سبينوزا أن يكتبه على شكل أطروحات أو فرضيات يسعى لإثباتها بطريقة رياضية أو هندسية تحديداً، وكان مثاله في ذلك كتاب **العناصر** للرياضي اليوناني إقليدس. فالأطروحات أو الفرضيات مرقمة تتبعها إثباتات أو أدلة، واللغة لاتينية دقيقة ومتقشفة. الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، الذي وصف الكتاب بأنه «أحد أعظم الكتب في العالم»، رآه، مع ذلك، من زاوية مغايرة حين شبهه بنهر «يتسع حيناً ويتفرع حيناً آخر إلى آلاف الجداول، مسرعاً حيناً ومبطئاً حيناً آخر»، ولكنه وجده في الوقت نفسه محتفظاً بوحدة من نوع

---

(10) Steven Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2001). بالإضافة إلى كتاب نادلر هذا، بتمحوره حول «هرطقة سبينوزا»، ظهر أيضاً كتاب حول سبينوزا ولايبنتز يميز سبينوزا بوصفه «المهرطق»: Mathew Atewart, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World* (New York & London: Norzon, 2006).

خاص وصفها بـ «الوحدة المتطرفة».[11] والحق أن اختيار صفة التطرف مناسبة تماماً لأعمال فيلسوف كاد الباحثون يجمعون على تطرفه في مجمل أطروحاته كما يتضح في ردود الفعل الحادة التي ظل يستثيرها طوال القرون، وكان معظمها متبرماً أو رافضاً لتلك الأطروحات حتى من قبل مفكرين يعدون أقرب إلى التطرف.

ب. رسالة في اللاهوت والسياسة:

لم يكن كتاب **الإيثيكا** الكتاب الأكثر إثارة من بين أعمال سبينوزا لمدة طويلة، فقد جاءت ردود الفعل حادة إثر نشر كتابه الآخر، **رسالة في اللاهوت والسياسة** *Tractatus Theologico-Politicus* الذي نشر في أثناء حياة سبينوزا وعرف مؤلفه على ما يبدو على الرغم من نشره دون اسم. وليس من الصعب معرفة السر في ردود الفعل الحادة، فعناوين فصول الكتاب وحدها تشير إلى خطورة الأمر حتى إذا جاءت التفاصيل تأكدت تلك الخطورة من خلال آراء سبينوزا في الدين والسياسة لاسيما الدين بشكل عام وبجانبيه اليهودي والمسيحي بشكل خاص.

تضمن كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة** عشرين فصلاً تركزت الفصول الخمسة عشر الأولى على مسائل دينية أشارت إليها عناوين مثل: النبوة، الأنبياء، القانون الإلهي، المعجزات، بينما تناولت الفصول الخمسة الأخيرة نظام الدولة والعلاقة بين الديني والسياسي ومسألة الحرية الدينية والفكرية. وسبينوزا في كل ذلك محلل متطرف وخارج على الرؤية السائدة ليس بالشكل المعروف للمجددين أو حتى الثائرين وإنما بشكل حاد واستفزازي لأكثر المتدينين تسامحاً. فالخلاصة هي إلغاء القداسة وتهميش دور الدين بالتشكيك في مصداقية الكتب المقدسة، وهي التوراة والإنجيل في المقام الأول، لكن سبينوزا يشير أيضاً إلى عقائد المسلمين وغيرهم كما عرفها آنذاك، مهاجماً الجميع ومقوضاً أسس التدين بشكل عام وجذري.

ينطلق سبينوزا في طرحه من اتكاء واضح على الحرية التي وفرها له العيش في دولة أوروبية كانت آنذاك في طليعة الدول الأوروبية ضمانة للحرية الفردية في التعبير لطرح آراء يدرك خطورتها لدى التيارات الدينية بشكل خاص، كما لدى التيار الرئيس للثقافة الأوروبية بشكل عام، وفي ذهنه أيضاً وضعه الحساس بوصفه يهودياً طردته

---

(11) Gilles Deleuze, *Essays Critical and Clinical* tr. Daniel W. Smith and Michael A. Greco (Minneapolis: U of Minnesota P, 1997) p. 138.

جماعته من حظيرتها وتعرض لشيء من عقوبة الدولة إثر ذلك. ففي مقدمة الكتاب نجده يقول:

> ولما كان قد قدر لنا أن نحظى بهذه السعادة النادرة، وهي أن نعيش في جمهورية يمارس فيها كل فرد حرية التعبير وعبادة الله كما يشاء، ويعد الجميع الحرية أغلى النعم وأحلاها، فقد رأيت أنني لن أكون قد قمت بعمل جاحد أو عقيم إذا ما بينت أن هذه الحرية لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة، بل إن القضاء عليها يؤدي إلى ضياعهما معاً. هذا هو الموضوع الرئيسي الذي أردت البرهنة عليه في هذه الرسالة.[12]

ومن التحوطات الأخرى التي يعلنها سبينوزا في مقدمته تأكيده أنه لا يخاطب العامة لجهلهم وسوء تأويلهم: «لذلك فإني لا أدعو العامة أو من يسيرون على هوى انفعالاتهم إلى قراءة هذا الكتاب. وإنه لأفضل أن يتجاهلوه تماماً، من أن يؤولوه تأويلاً خاطئاً كعادتهم دائماً» (**الرسالة** 120).

يبدأ بعد هذه التحوطات الطرح التقويضي متوجهاً إلى أسس المشروعية الدينية. ففي الفصل الأول حول النبوة يثير سبينوزا مسألة المعرفة الإلهية التي يتلقاها الإنسان عن طريق الوحي والنبوة وما إذا كانت أهم من المعرفة النظرية التي يتلقاها الإنسان عن طريق العقل أو الفطرة، ليؤكد من ذلك، أولاً، أن تلك المعرفة النظرية الإنسانية المصدر لا تقل أهمية عن غيرها، وثانياً، أنه حتى ما يعرف بالمعرفة الإلهية يعود الفضل فيه إلى العقل البشري مصدر المعرفة الفطرية أو العقلية:

> لذلك، لما كان ذهننا قادراً على تكوين بعض الأفكار التي توضح طبيعة الأشياء، والتي توجهنا في الحياة العملية، لا لشيء إلا لأنه ينطوي موضوعياً على طبيعة الله ويشارك فيها، فمن حقنا أن نسلم بأن السبب الأول لكل وحي يرجع إلى طبيعة الذهن الإنساني منظوراً إليه على أنه قادر على المعرفة الفطرية (**الرسالة** 125).

ما يعنيه هذا هو التقليل من أهمية الوحي وإيجاد معرفة ديمقراطية يتساوى فيها ما هو إلهي مباشرة مع ما هو إنساني - لأنه لا يقل إلهية - ليؤدي ذلك في نهاية المطاف إلى جعل الفلاسفة - المصدر الرئيس للمعرفة النظرية - على قدم المساواة مع الأنبياء.

---

(12) **رسالة في اللاهوت والسياسة** ترجمة حسن حنفي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971) ص 114. كل الاقتباسات من كتاب سبينوزا هي من هذه الترجمة.

غير أن من المهم أن نلاحظ ما يقوله سبينوزا في الاقتباس أعلاه حول مشاركة الذهن في الطبيعة الإلهية، فذلك مفهوم حلولي بطبيعة الحال، لكنه يقوم على أساس مسيحي يؤمن بقدر كبير من التداخل بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية من خلال كون المسيح تجسيداً للذات الإلهية. ويزداد اتكاء سبينوزا على المسيحية، بل يتحول إلى نوع من المحاباة أو المراوغة اللغوية، حسب يرمياهو يوفل فيما مر بنا، حين يستثني المسيح من تعميمه على الأنبياء: «يمكننا إذن تسمية صوت المسيح صوت الله كالصوت الذي سمعه موسى من قبل، وبهذا المعنى نستطيع القول بأن حكمة الله، وهي حكمة تفوق الحكمة الإنسانية، قد تجسدت في المسيح، وأن المسيح أصبح طريقاً للخلاص» (**الرسالة** 134). لكن المراوغة اللغوية والجدلية لا تلبث أن تتضح حين يعود سبينوزا ليؤكد تواضع المعرفة التي يجلبها الأنبياء لاعتمادهم على الخيال لا على الفكر، فهم يتمتعون «بقدرة أعظم على الخيال الحي، لا بفكر أكمل»، ومن هنا كانوا دائماً بحاجة إلى آيات تؤكد لهم أنفسهم صدق ما أعطاهم الله، في حين أن المعرفة الطبيعية متفوقة لأنها لا تحتاج إلى آيات: «فالنبوة إذن من هذه الوجهة أقل من المعرفة الطبيعية التي لا تحتاج إلى آية ما، بل تتضمن بطبيعتها اليقين» (**الرسالة** 145). أما النتيجة النهائية لهذا فهي «أننا لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره. أما فيما عدا ذلك فيستطيع كل فرد أن يؤمن بما يشاء بحرية تامة» (**الرسالة** 168).

من المهم أن نلاحظ هنا أن سبينوزا بقدر ما يحابي المسيحية في استثنائه للمسيح واعتماده على ما تنطوي عليه من حلولية، فإنه يقيم نقده للأنبياء والنصوص الدينية على الكراهية المسيحية لليهود، ومن المفترض أن كونه يهودياً، أو يهودي الأصل على الأقل، يجعل نقده أكثر مقبولية لدى قرائه من متعلمي المسيحية وعلمائها ومفكريها. فهو في نقده للنبوة يتحدث عن أنبياء بني إسرائيل، كما في استنتاجه التالي: «ومن ذلك نستنتج أن هبة النبوة لم تكن وقفاً على اليهود وحدهم، بل مشتركة بين جميع الأمم»، أو كما في نقده الحاد للتاريخ اليهودي في قوله: «أما عن حياتهم الطويلة كأمة ضاعت دولتها، فليس فيها ما يدعو إلى الدهشة؛ إذ إن اليهود قد عاشوا بمعزل عن جميع الأمم حتى جلبوا على أنفسهم كراهية الجميع. . .» (**الرسالة** 188). ثم يتحول ذلك النقد إلى سخرية حين يقول سبينوزا إنه بمحافظة اليهود على طقس الختان وعدم ضعف مبادئ الدين في قلوبهم فلربما اختارهم الله من جديد ليعيدوا بناء دولتهم. وتتضح السخرية في مقارنة سبينوزا بين الختان اليهودي وخصلة الشعر التي كان الصينيون يحتفظون بها في مؤخرة رؤوسهم ما سيعني احتفاظهم بهويتهم وقدرتهم على إعادة بناء إمبراطوريتهم!

في كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة** وضع سبينوزا أسس ما عرف فيما بعد بالنقد التاريخي للكتاب المقدس Historical Criticism of the Bible، وهو نقد يقوم على أسس دنيوية أو علمانية، أو بتعبير آخر تاريخية/ثقافية، من خلال القول بأن العهدين القديم والجديد ليسا سوى أدب شرقي وينبغي فهمهما على هذا الأساس.[13] وقد اتضح فيما بعد لمفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر والكتاب الرومانسيين بعد ذلك أهمية هذا الطرح في تقويض أسس الميتافيزيقا الدينية ومنح النصوص الأدبية الإنسانية قدراً من القداسة يجعلها على قدم المساواة مع نصوص الكتاب المقدس أو يُنزِل هذه الأخيرة لتصير في مرتبة النصوص الإنسانية. تلك العلاقة بالتنوير وبالتيار الرومانسي تأخذنا إلى الأثر الواسع والعميق الذي تركه سبينوزا في تاريخ الثقافة الغربية، وهو ما سنتوقف عند جوانب منه في هذا الفصل.

3. السبينوزية أو التنوير المتطرف:

لم يعتد مؤرخو التنوير الغربيون على النظر إلى سبينوزا بوصفه مفكراً ذا صلة بتيار التنوير، ومن التحديد المتعارف عليه للفترة التي ازدهر فيها ذلك التيار، وهي القرن الثامن عشر، يتضح أن سبينوزا، المتوفى عام 1677، لم يؤخذ بعين الاعتبار في دراسة التنوير وآثاره العميقة على الثقافة الأوروبية. واللافت أنه حتى المؤرخين اليهود الذين اشتهروا بما كتبوه حول تلك الفترة لم ينظروا إلى سبينوزا من زاوية التنوير. فبيتر غي مثلاً، وهو مؤرخ ذو أصل يهودي و صاحب دراسة تأريخية شهيرة للتنوير، يركز اهتمامه على «مثقفي» التنوير أو من عرفوا بـ «الفلاسفة» (والمقصود philosophes، حسب المصطلح الفرنسي، أي «مثقفين» بالمفهوم الحديث، وليس «فلاسفة» بالمعنى المتعارف عليه) وهم الفرنسيون في المقام الأول من أمثال فولتير وروسو وكوندورسيه.[14]

غير أن هذه الرؤية السائدة لم تحل دون ظهور رؤية أخرى مختلفة عبر عنها المؤرخ البلجيكي بول هازار في كتابه **العقل الأوروبي** المنشور مطلع الستينيات من القرن العشرين ليعيد بدايات التنوير إلى عام 1680 وهي الفترة التي أبرزت تأثير مفكرين من أمثال الألماني لايبنتز والإنجليزي جون لوك بالإضافة إلى سبينوزا والفرنسيين بوسويه وفينيلون

(13) يقول سبينوزا: «فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة»: **الرسالة**، 242.

(14) Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism* (New York: Norton, 1966) p. xi.

وبيل وقبل هؤلاء جميعاً ديكارت.[15] غير أن هازار لم يمنح سبينوزا أهمية خاصة في مراجعته لتاريخ التنوير، تاركاً المجال لدراسة أكثر توسعاً وحرصاً على إبراز دور الفيلسوف اليهودي. تلك كانت دراسة باحث آخر هو جوناثان إسرائيل التي أعاد فيها النظر بشكل أكثر جذرية وإثارة للجدل ليبتعد ببدايات التنوير إلى منتصف القرن السابع عشر أو 1650 تحديداً وليدخل في الصورة الكلية مثقفين ومفكرين أوروبيين كانوا في عداد الهامشيين، جاعلاً على رأس أولئك سبينوزا نفسه بوصفه قائداً لما سمي بالتنوير المتطرف. ومع أن إسرائيل لم يكن أول من تنبه لمفهوم «التنوير المتطرف» وتناوله بالدراسة، فقد سبقه آخرون منهم باحثة نشرت عام 1981 كتاباً بالعنوان نفسه تناول سبينوزا والفترة التي عاش فيها، فإن تناول إسرائيل متميز عن غيره من عدة وجوه.[16]

في دراسته للتنوير المتطرف، يميز جوناثان إسرائيل، وهو مؤرخ يهودي كما يتضح من اسمه، بين نوعين من التنوير، أحدهما المتطرف والآخر المعتدل. عن هذا الأخير يقول إسرائيل إنه التنوير الذي «تطلع إلى التغلب على الجهل والخرافة، وتأسيس التسامح، مع إحداث ثورة في الأفكار والتعليم والمواقف إزاء الفلسفة ولكن بطريقة تحفظ ما اعتبر عناصر أساسية في الأنظمة القديمة، على نحو يحدث تمازجاً بين القديم والجديد، العقل والإيمان» (إسرائيل 11).[17] من قادة ذلك التنوير، حسب إسرائيل، جون لوك وإسحاق نيوتن في إنجلترا وتوماسيوس وولف في ألمانيا وبيكير في أسبانيا.

في مقابل ذلك التنوير المعتدل أو الوسطي يقف التنوير الآخر منطلقاً إما من زاوية إلحادية أو من زاوية ربوبية[18] ليعلن «الرفض التام لكل أشكال المساومة مع الماضي

---

(15) Paul Hazard, *The European Mind [1680-1715]* (Cleveland: The World Publishing Co., Meridian Books, 1963). نشر كتاب هازار بالفرنسية لأول مرة عام 1935 بعنوان «أزمة العقل الأوروبي» "*La crise de la conscience européenne*"

(16) الباحثة هي مارغريت جاكوب التي تركز بحثها على التطرف السياسي في تلك الفترة، في حين جاء بحث إسرائيل أكثر شمولية وجذرية من ناحية التأثير الفلسفي للتنوير المتطرف. انظر: Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans* (London: Allen & Unwin, 1981). من الدراسات الأخرى المتصلة بالتطرف السبينوزي كتاب بعنوان سبينوزا المخرِّب *Subversive Spinoza* by Antonio Negri (Manchester and New York: Manchester UP, 2004).

(17) مرجع سابق، وكل الإشارات في النص هي إلى تلك الطبعة.

(18) المذهب الربوبي Deism شاع منذ النصف الأول من القرن السابع عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر ودعا إلى نوع من التدين الشخصي الصادر عن طريق العقل والاتصال بالطبيعة لا عن طريق الوحي أو التعاليم السماوية.

ويقتلع كل الأبنية القائمة تماماً، رافضاً فكرة الخلق كما كانت تفهم في الحضارة اليهودية المسيحية، وتدخُل العناية الإلهية في الشؤون الإنسانية، ومنكراً لاحتمال أن توجد معجزات أو جنة ونار في حياة أخرى، ورافضاً وجود طبقية اجتماعية ذات شرعية إلهية، أو تركيز للميزات أو ملكية الأراضي في يد النبلاء، أو تبرير ديني للملكية» (إسرائيل 11-12). وكان من نتائج ذلك أن تحول النقاش من قضايا داخلة في حظيرة التفكير اللاهوتي، وهي قضايا تفصيلية يناقشها المؤمنون أو المتدينون على حد سواء، إلى قضايا جذرية تناقش مشروعية المعتقد نفسه. ففي رده على كتاب نشر عام 1713 بعنوان **خطاب التحرر الفكري**، كتب مؤلف إنجليزي يقول «الآن صار الدين بشكل عام هو القضية؛ إن الطعنات توجه إلى الدين؛ الجدل الدائر الآن هو ما إذا كان ينبغي أن يكون هناك أي شكل من أشكال الدين على الأرض، أو إن كان هناك إله في السماء» (إسرائيل 4-5). ولم يكن من الصعب في ذلك الخضم، كما يبين إسرائيل، تبين أن «السبينوزية» أو الاتجاه السبينوزي كان مسؤولاً رئيساً عن ذلك التطرف في النظر إلى الدين عموماً.

أما قادة الاتجاه الجديد، أو السبينوزيون، كما عرفوا آنذاك، فقد ضموا أسماء كثيرة من مناطق أوروبية مختلفة مثل: لينهوف Leenhof، وكايبر Kuyper، وكورباخ Koerbagh، وموسى جيرمانوس Moses Germanus. ويشير جوناثان إسرائيل إلى أن معظم تلك الأسماء باتت منسية اليوم بشكل عام ولدى من يبحثون في تاريخ التنوير بشكل خاص. والسبب في ذلك، كما يقول إسرائيل، هو الآراء المتطرفة التي عبر عنها أولئك تحت تأثير سبينوزا، وإن لم تكن آراء سبينوزا نفسه بالضرورة. «إن عبارة 'السبينوزية' Spinosisme، كما تستعمل في التنوير الفرنسي والإنجليزي، أو Spinozisterey، كما تسمى في ألمانيا، كثيراً ما توظف . . . للإشارة بشكل عام إلى كل التنوير المتطرف، أي كل الأنظمة الربوبية والطبيعية والإلحادية التي تستثني العناية الإلهية والوحي والمعجزات، بما يتضمنه ذلك من مكافأة وعقوبة في الآخرة . . .» (إسرائيل 13). ومما يوضح ذلك أن تهمة الانتماء إلى الاتجاه السبينوزي كانت وسيلة سهلة لتكفير الأشخاص: بمجرد ما يشار إلى سبينوزية الكاتب فإن ذلك كافٍ لدفعه، أو لدفع من يخشى التهمة، إلى التبرؤ منها بوصفها تهمة خطيرة.

من أشهر الأمثلة على ذلك، بل من أوضح الأدلة على اختلاف الخط المتطرف الذي قاده سبينوزا عن الخط العام أو الرئيس للتنوير، ما حدث للكاتب الفرنسي مونتسكيو، وهو من قادة التنوير بتياره العام والمعروف لدى الكثيرين بوصفه المعبر عن الفكر التنويري. فحسب ما يذكر جوناثان إسرائيل، لم يكد كتاب مونتسكيو الشهير روح

القوانين *L'Esprit des Lois* ينشر سنة 1750 حتى تلقفته الجماعات الدينية مثل اليسوعيين[19] في فرنسا وإيطاليا والنمسا لتتهمه بالسبينوزية والربوبية لأنه ينظر إلى الأخلاق والقوانين بوصفها نتاجاً إنسانياً وطبيعياً وبعيدة من ثم عن أية معايير دينية ثابتة. بل إن تلك الجماعات ما لبثت أن أعادت النظر في كتاب مونتسكيو السابق **رسائل فارسية** *Lettres persanes* (1721) لتشير إلى أن «سبينوزا كان النموذج الذي أراد المؤلف احتذاءه» في حديثه عن الإمبراطور الروماني ثيودوسيوس» (إسرائيل، 12).[20] وكانت ردة فعل مونتسكيو هي أن فند أولاً المساواة بين المذهب الربوبي والسبينوزي ثم أكد ارتباطه بالدين المسيحي وإيمانه بالإله «من حيث هو خالق ومن حيث هو حافظ» للكون (إسرائيل 12).

في تحليله المطول والمستقصي للتنوير المتطرف وتأثير سبينوزا تحديداً يؤكد جوناثان إسرائيل أن أوروبا احتفظت، حتى منتصف القرن السابع عشر، بثقافة متجانسة إلى حد بعيد على الرغم من كل الاختلافات المذهبية الدينية والفلسفية، وعلى الرغم من الحرية النسبية التي شاعت وتزايدت ابتداء بعصر النهضة. فلم يكن يتصور أن يتاح للفرد أن يقول أو يعتقد ما يشاء في كل دول أوروبا حتى ما كان منها يعد متحرراً مثل إنجلترا وهولندا فاللاهوت الاعترافي على المستوى الشعبي من ناحية والسكولاستية الأرسطية على المستوى الفلسفي ظلا مهيمنين، ولم يفلح لا التنوير الوسطوي أو المعتدل (تنوير روسو وفولتير ولوك) ولا إضافات ديكارت نفسه في زعزعة السلطة الكنسية أو السيطرة الأرسطية. كان لا بد، حسب جوناثان إسرائيل، من حركة أكثر حدة وتطرفاً كتلك التي جاءت من سبينوزا وأتباعه. فقد كان سبينوزا، كما ذكر حسن حنفي في ترجمته لـ **رسالة في اللاهوت والسياسة** - وكأنه يؤكد أطروحة إسرائيل في مرحلة مبكرة - «الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، خاصة في مجال الدين. . .» (**الرسالة**، 8).[21]

ذلك التطرف هو أيضاً ما سبق أن تنبه له الناقد الإنجليزي ماثيو آرنولد في القرن التاسع عشر، وهو من أعمدة الثقافة في العصر الفكتوري الإنجليزي. فقد أعجب آرنولد

---

(19) اليسوعيون Jesuits جماعة دينية متشددة تأسست في منتصف القرن السادس عشر.

(20) "Spinoza est le modéle que l'auteur a voulu imiter." انظر جوناثان إسرائيل: **التنوير المتطرف**، 12.

(21) هذا الرأي سبق أن عبر عنه ستيوارت هامبشر في دراسة لسبينوزا سبقت الإشارة إليها، حيث قال: «إن سبينوزا هو أكثر الفلاسفة المحدثين طموحاً وصرامة. . .». Hampshire, *Spinoza* p. 11.

بسبينوزا، لاسيما إسهام الفيلسوف اليهودي في تطوير نقد الكتاب المقدس أو العالي باتجاه القراءة التاريخية والأسطورية (كما سيتضح بعد قليل) لدى اللاهوتيين الألمان. لكن آرنولد، على الرغم مما عرف عنه من ليبرالية وموقف شكوكي تجاه الدين وتقبله من ثم لذلك اللون من التفكير العلماني إزاء النصوص المقدسة، اعترض على محاولة إشاعة نقد الكتاب المقدس لدى عامة الناس، خوفاً عليهم من تأثيره السلبي.[22] (أنظر القراءة الأكثر تفصيلاً لموقف آرنولد، ضمن آخرين، تجاه المكون اليهودي إجمالاً في الفصل التاسع من هذا الكتاب).

4. ابعاد أخرى للتأثير السبينوزي:

أ. الفلسفة:

مع تزايد الاهتمام بسبينوزا في الدراسات الغربية الحديثة تزايد الوعي بعمق وشمولية التأثير الذي تركته أفكاره في تاريخ الثقافة الغربية سواء في مجراها العام من خلال التنوير، أو في مجريات خاصة، مثل حقول الفلسفة والعلوم على اختلافها. فقد توفر عدد من الدارسين على تتبع تلك التأثيرات في العصر الحديث فأبرزوا حضور سبينوزا في حقول تمتد من الفلسفة إلى العلوم السياسية مروراً بعلوم الاجتماع والنفس والتأريخ بالإضافة إلى الأدب والنقد الأدبي وغيرها.

أ. 1: هيغل - الحلولية - الشكوكية - نقد الكتاب المقدس

في الفلسفة يمكن أن نبدأ بما ذكره الفيلسوف الألماني هيغل في كتابه **محاضرات حول تاريخ الفلسفة** (1825-1826) حين قال «إن الفكر يجب أن يبدأ بوضع نفسه في موضع السبينوزية؛ فالتبعية لسبينوزا هي المنطلق الأساسي للفلسفة كلها».[23] كما يمكن أن نشير إلى ما ذكره الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسون الذي قال «لكل فيلسوف فلسفتان: فلسفته وفلسفة سبينوزا».[24] أما ترجمة ذلك أو جانب منه فيستدعي الوقوف على

---

(22) كرستوفر نورس: **سبينوزا وأصول النظرية النقدية الحديثة** Christopher Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1991) p. 27.

(23) يستشهد به جيمس كولنز في مقالة بعنوان «تفسير سبينوزا: نموذج للعمل التاريخي» ضمن كتاب: *Speculum Spinozarum 1677-1977* (London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977) p. 119.

(24) يستشهد به يرمياهو يوفل في كتابه *Spinoza and Other Heretics* (مرجع سابق) ص5.

تطورات كثيرة في تاريخ الفلسفة، وهو ما يصعب اختزاله هنا ناهيك عن الدخول في تفاصيله. ولعل مما استرعى اهتمام الفلاسفة وإعجابهم بسبينوزا المكانة الرفيعة التي أعطاها للعقل والفلسفة العقلانية ونظرته شبه التقديسية لذلك المسعى. ففي رسالته حول «تحسين الفهم» يصل سبينوزا إلى أن الهدف الأسمى في الحياة هو تحقيق ما هو «طيب حقاً»، وما هو طيب حقاً تتضمنه الشخصية المتكاملة للإنسان إذ تتمثل في «معرفة الاتحاد الحاصل بين العقل والطبيعة بأكملها».[(25)] يقول ستيوارت هامبشر في دراسة سبقت الإشارة إليها إن سبينوزا نظر إلى الفلسفة من حيث هي بحث عن الخلاص، وأن تلك النظرة هي ما حمله سبينوزا معه من تربيته في بيئته اليهودية التقليدية.[(26)]

غير أن من المهم هنا أن نشير إلى أن الموقف العدائي الذي قوبلت به أفكار سبينوزا في عصره والقرن التالي (الثامن عشر) حدت من تأثيره الإيجابي طوال تلك الفترة. وقد اختصر الفيلسوف الفرنسي الشكوكي بيير بيل، الذي عاصر سبينوزا في سنواته الأخيرة ونشر معجمه الشهير **المعجم التاريخي النقدي** *Dictionnaire historique et critique* (1697)، موقف الكثيرين آنذاك حين وصف السبينوزية بأنها «الفرضية التي لا يمكن تصور ما هو أبشع منها وأكثر سخفاً».[(27)]

لم يتغير الموقف من سبينوزا إلا بنشوء ظروف ثقافية وفكرية مغايرة، وكان ذلك في مطلع القرن التاسع عشر أو قبل ذلك بقليل، وبتحديد أكثر مع تنامي الحركة الرومانسية في نهاية القرن الثامن عشر وانتشارها في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كما يشير إلى ذلك رأي هيغل. وكان ذلك مؤذناً بانتشار التأثير السبينوزي على

---

(25) Benedict de Spinoza, *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, Correspondence* tr. from the Latin by R. H. M. Elwes (New York: Dover Publications, 1955) p. 6.

(26) Stuart Hampshire, *Spinoza* (London: Faber and Faber, 1956) p. 23.

(27) *Encycolpaedia Britannica* (Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1978) 17: 511. عبر الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم عن موقف مشابه، والطريف، بل المفارقة، أن كلا الفيلسوفين، بيل وهيوم، تبنيا آراء فلسفية متطرفة في شكوكيتها إما تجاه الأديان والمعتقدات (بيل) أو إزاء إمكانية وصول العقل إلى معرفة صحيحة (هيوم)، ما جعل الاثنين قريبين، من ناحية التطرف على الأقل، من سبينوزا، وكان بيل هدفاً لهجوم حاد من الكنائس المسيحية في عصره لما اتهموه به من موقف مسيء للدين. لكن من الضروري أن نضيف هنا أن هيوم تحديداً كان النقيض لسبينوزا في الجانب الابستمولوجي من فلسفته، فقد كان يشكك في إمكانية المعرفة أساساً، بينما دافع سبينوزا عن قدرة العقل على اكتناه العالم الموضوعي أو الخارجي بشكل مباشر وبيقين مطلق أو شبه مطلق.

نطاق واسع كما يشهد بذلك توارد الآراء المعبرة عن الإعجاب بالفيلسوف اليهودي وتأثيره الليبرالي المتطرف، كما لدى هيغل، وتزايد الكتابة عنه وترجمته واستلهام أطروحاته، وإن تفاوت الاهتمام والاستلهام بطبيعة الحال حسب الاتجاهات الثقافية والفلسفية المتعاقبة منذ ذلك الحين. غير أن تلك الاتجاهات ظلت بشكل عام تسير في نطاق المسار الرئيس للثقافة الغربية بنزعتها الليبرالية العلمانية المتزايدة منذ عصر النهضة، والتي ازدادت حدة وعمقاً مع عصر التنوير. وهذا بالتأكيد ما يشهد به الاهتمام المتزايد بسبينوزا من قبل مفكرين وكتاب عرفوا بتبنيهم لآراء وأفكار متطرفة في علمانيتها أو في تحررها من التقاليد الاجتماعية والثقافية الغربية. وفي حالة بعض أولئك الكتاب والمفكرين فإن العلاقة بسبينوزا لا تكون بالضرورة علاقة اهتمام مباشر أو تبني آراء وإنما الوصول إلى توافق ينبئ عن تأثير مباشر أو غير مباشر لذلك المفكر، أو، بتعبير آخر، الدخول في مناخ ثقافي وفكري كان سبينوزا من المسهمين المهمين في صياغة ملامحه.

على المستوى الفلسفي المباشر يمكن الحديث عن حضور سبينوزا - سواء عن طريق التأثير المباشر أو غير المباشر - في الجانبين اللذين سبق الإلماح إليهما، وهما تطور نزعتين في الفكر الغربي: النزعة الحلولية والنزعة الشكوكية. وفي كلتا الحالتين لم يكن سبينوزا رائداً أو مؤسساً بقدر ما كان قوة فكرية هائلة وفاعلة في دفع ذلكما الاتجاهين وتعميق حضورهما في الثقافة الغربية عموماً والفلسفة بوجه خاص.

فيما يتعلق بالحلولية من المعروف أنها مفهوم ومعتقد قديم سواء في الفلسفة أو في الأديان المختلفة شرقاً وغرباً، والمقصود بها حلول الخالق بالمخلوق، أو كون الطبيعة وخالقها شيئاً واحداً، أي أن الله موجود في جميع مخلوقاته. المعروف أيضاً أن الحلولية مرتبطة ارتباطاً قوياً بالتصوف من خلال مبدأ وحدة الوجود الذي لا يتحدث عن «حلول» وإنما عن وحدة أصل تجمع الخالق والمخلوق، والتصوف قديم الجذور متشعب الحضور في معظم الثقافات الكبرى المعروفة.[28] ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى سبينوزا على أنه امتداد للمذهب الحلولي سواء في تمظهره الفلسفي - عند اليونانيين

---

(28) كانت الثقافة العربية الإسلامية إحدى الثقافات التي ازدهرت فيها الحلولية من خلال التصوف، ومن أمثلة ذلك قول ابن عربي:

يا خالق الأشياء في نفسه   أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه   فيك فأنت الضيق الواسع

انظر الموسوعة العربية العالمية (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة، ط2، 1999) تحت مادة «الصوفية».

مثلاً - أو في تمظهره الديني الثقافي في الأديان المختلفة ومنها السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام. يقول بيرتراند رسل في تأريخه للفلسفة إن المبدأ الفلسفي اليوناني القائل بقدم العالم، أو أن العالم لم يخلق خلقاً، مبدأ تكرر عدة مرات لدى مفكرين مختلفين، وأن ذلك المبدأ هو الذي «أدى إلى الحلولية. فالحلولية تقول بأن الله والعالم ليسا مختلفين، وأن كل شيء في العالم جزء من الله. هذه النظرة وصلت قمة تطورها لدى سبينوزا، ولكنها نظرة انجذب إليها كل المتصوفة تقريباً».[29] المهم هنا أن تعميق سبينوزا للحلولية في الفلسفة الغربية تضمن تعميقاً للمسار العلماني وتوسيعاً لمداه وأثره، لأن الحلولية ليست سوى تصور عَلماني للوجود من حيث أنها تلغي البعد الغائب، أو الوجود الغائب وتماهي بين العالمين المرئي واللامرئي في العقائد الغيبية في عالم واحد هو العالم المحسوس أو الإمبيريقي، وهذا العالم المحسوس أو المادي، كما هو معروف هو غاية المسار العلماني الدنيوي، وهو أيضاً المسار الأوضح للحضارة الغربية منذ نهاية العصور الوسطى.

في تحليله لفلسفة هيغل ضمن **موسوعة الفلسفة** يقدم عبد الرحمن بدوي ملخصاً مفيداً لتأثير سبينوزا أو السبينوزية في الفلسفة الغربية من الزاوية المشار إليها هنا، أي الحلولية. يتحدث بدوي عن علاقة هيغل بسلفه الفيلسوف الألماني المعروف كانط Kant (أو «كنت»، كما يشير إليه بدوي)،[30] فيشير إلى خروج هيغل على الفلسفة الكانطية من خلال تعرف هيغل على فلسفة فيلسوف ألماني آخر هو شلنغ Schelling (أو شلنج): «فتأثر هيجل بما كتبه شلنج تأثراً واضحاً حتى أعلن أنه من أتباع شلنج . . . وفي هذه المؤلفات يكشف شلنج عن نزعة إلى وحدة الوجود على أساس نقد 'كنت' ونقد 'إسبينوزا' وهذا هو ما تأثر به هيجل من كتب شلنج هذه».[31] في فلسفة هيغل

---

(29) Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (London: Unwin, 1946) p. 352. في «موسوعة كيمبرج للفلسفة» أيضاً نقرأ ضمن مادة «حلولية» Pantheism أن «سبينوزا هو الحلولي الأكثر تميزاً في الفلسفة الغربية»: *The Cambridge Dictionary of Philosophy* general ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge UP, 1995).

(30) تهجئة الأسماء الأجنبية محل تفاوت واسع في المؤلفات العربية، وقد اخترت هنا أن أتبع ما هو شائع قدر الإمكان، وفي حالة وجود كلمة أجنبية تتضمن ما يعرف بالجيم المعطشة، أو الجيم المصرية، كما يشار إليها أحياناً، اخترت أن أرسمها على شكل «غ» بدلاً من الجيم، ليكون Hegel «هيغل» وليس «هيجل»، كما لدى بدوي مثلاً. أما «كنت» فالشائع في التآليف العربية، حسب علمي، هو «كانط».

(31) بدوي (مرجع سابق) ص572.

تتضح النزعة إلى وحدة الوجود، أو النزعة الحلولية، في إلغائه للثنائية التقليدية بين العقل والمادة واستبدالها بما يسميه هيغل الفكرة التي تطور منها كل شيء والتي تسيِّر حركة التاريخ، أي أنه أحل محل الثنائية رؤية واحدية محايثة أو استبطانية Immanent هي في نهاية المطاف رؤية علمانية متطورة عن رؤية كانط وسبينوزا من قبل. غير أن ما ينبغي أن يضاف بالنسبة لهيغل هو الأهمية الأساسية التي منحها للصراع الكامن في مفهوم الجدلية الذي قامت عليه فلسفته، المفهوم الذي على أساسه انتقد فلسفة سبينوزا بوصفها سكونية لا تشرح العرضي والمتناقض في الوجود.

في التيار الفلسفي العام ظل تأثير سبينوزا، على أية حال، نشطاً دون توقف وغير مقتصر على تعميق النزعة الحلولية، وإنما تعداه، كما سبقت الإشارة، إلى النزعة الشكوكية الدينية التي تضمنتها أعمال أخرى في طليعتها كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة**. فالمعروف، كما أشرت من قبل، أن موقف سبينوزا النقدي تجاه ما جاء في الكتابين المقدسين في المسيحية، العهدين القديم والجديد، من معجزات وما تضمناه من قصص، أثر في تطوير ما عرف فيما بعد بنقد الكتاب المقدس منذ القرن الثامن عشر. وكما سبقت الإشارة في هذا الفصل فإن ذلك النقد اتجه إلى اعتبار الكتابين المقدسين مجرد نصين أدبيين مما أنتجته الثقافات الشرقية، أي تجريدهما من صفة القداسة التي قاما ويقومان عليها لدى المؤمنين بالديانتين اليهودية والمسيحية، اللتين تحولتا من تلك الزاوية النقدية إلى ديانتين شرقيتين تتصفان بما تتصف به الديانات الشرقية الأخرى من أساطير وخرافات، حسب الرؤية التي تبناها التنويريون وطوروها. وكان تأثير سبينوزا فاعلاً في هذا الاتجاه، كما تقول الباحثة الإنجليزية إي إس شيفر: «إن مقارنة النصوص المقدسة، لاسيما العهد القديم، بالأديان الشرقية لم تكن جديدة؛ سبينوزا نفسه في **رسالة في اللاهوت والسياسة**، وهو كتاب مهم في تطور النقد الأعلى [نقد الكتاب المقدس]، سبق أن رفض دعوى الإلهام بوصفها نوعاً من المبالغة الشرقية، وصار التقليل من شأن المسيحية بمساواتها بغيرها من الأديان الشرقية تكتيكاً مفضلاً لدى التنويريين».[32]

نقد الكتاب المقدس من هذه الزاوية الشكوكية العقلانية كان في المقام الأول نشاطاً بحثياً وتأليفياً لمجموعة من المختصين الذين كتبوا عن اليهودية والمسيحية والكتب

---

(32) E. S. Shaffer, *'Kubla Khan' and The Fall of Jerusalem: The Mythological School In Biblical and Secular Literature 1770-1880* (Cambridge: Cambridge UP, 1975) p. 20.

المقدسة وما إلى ذلك من قضايا اللاهوت. لكن الاتجاه شمل أيضاً مفكرين وكتاباً خارج إطار التخصص، حتى صارت النظرة الثقافية أو الفكرية العامة تجاه الأديان مصطبغة بذلك الموقف الشكوكي العقلاني على النحو الذي أدى إلى ارتفاع المد العلماني في الثقافة الغربية وأوصلها إلى ما هي عليه اليوم من ليبرالية ولادينية متطرفة وواضحة للجميع. وكان التنويريون، ابتداء بالمتطرفين منهم في عصر سبينوزا ثم أصحاب التيار العام للتنوير، رأس حربة في ذلك التوجه الذي كاد يسود في القرون التالية، فنجد هيغل في مطلع القرن التاسع عشر وتلامذته الألمان الآخرين من أمثال فريدرش شتراوس ولودفيغ فيورباخ نشطين في تبني ذلك التوجه. ففي بعض كتابات هيغل الدينية المبكرة، مثل كتابه **يقينية الدين المسيحي**، نجد تشكيكاً في بعض طقوس المسيحية وما ينسب للمسيح من معجزات.[33] أما شتراوس وفيورباخ فقد ألفا أعمالاً رئيسة في هذا الجانب، مثل كتاب شتراوس الشهير عن **حياة المسيح**،[34] الذي «أحدث»، كما يقول عبد الرحمن بدوي، «ثورة في كتابة تاريخ المسيح وتاريخ المسيحية»،[35] وكتاب فيورباخ **جوهر المسيحية** (1841) الذي قام على أطروحة تقول إن الإنسان هو الموضوع الأساسي للفكر وأن الدين ليس سوى نوع من الإحساس بالمطلق. وسنلتقي في فصل تالٍ من هذا الكتاب نموذجاً مهماً في هذا الاتجاه تمثل في المؤرخ الفرنسي إرنست رينان الذي ألف أيضاً كتاباً شهيراً حول حياة المسيح ظهر فيه تأثره بنقد الكتاب المقدس على الطريقة السبينوزية.

غير أن تأثير هؤلاء جميعاً في تطور الموقف إزاء الدين ودعم التوجه العلماني الأوروبي إزاءه يكاد يتضاءل بالقياس إلى موقف مفكر ألماني جاء بعدهم ليحمل لواء العلمنة من ناحية، والتأثير السبينوزي من ناحية أخرى.

أ.2. سبينوزا ونيتشه:

في إحدى رسائله لسنة 1881 عبر فريدريك نيتشه عن اكتشافه لسبينوزا ودهشته الشديدة لعمق التشابه بينهما. وفي رسالته أبلغ الدلالة على التغير الجذري الذي أصاب الموقف الفكري الأوروبي إزاء اليهود إجمالاً وإزاء سبينوزا بوصفه علامة رئيسة من علامات

(33) شيفر (السابق) ص 167.

(34) العنوان الكامل للكتاب هو **حياة المسيح ممحصة تمحيصاً نقدياً** *The Life of Jesus Critically Examined* التي نشرها ما بين عامي 1825 و 1826.

(35) **موسوعة الفلسفة**، ج2 (مرجع سابق)، ص575.

المكون الذي تركوه في الحضارة الغربية:

> إنني مندهش تماماً، ومشدود إلى أقصى حد! إن لي سلفاً، وأي سلف! لم أكن أعرف سبينوزا: أن أتجه إليه في هذا الوقت تحديداً، لابد أن ما حركني هو «الغريزة». فليس توجهه العام فحسب هو الذي يشبه توجهي - جعل المعرفة المؤثر الأقوى - ولكنني أرى نفسي أيضاً في خمس نقاط من مذهبه. هذا المفكر الأكثر غرابة وعزلة هو الأقرب إلي بسبب هذه المسائل تحديداً: إنكاره حرية الإرادة، الغائية، نظام العالم الأخلاقي، اللاأناني، الشر.[36]

الرسالة، ككثير من كتابات نيتشه، لا تخلو من الألغاز، لكن الدلالة واضحة، لاسيما الفورة العاطفية في التعبير، فهي تؤكد التوافق بين اثنين من أهم المفكرين في تاريخ التحول الثقافي والفكري الغربي باتجاه العلمنة والتطرف الفكري المناهض للعديد من القيم التقليدية سواء كانت دينية أم أخلاقية عامة. فالذي أرسى دعائم الحلولية ليس بعيداً عن الذي أعلن موت الإله، لأن الحلولية حين توحد الإله بالطبيعة فإنها لا تكون سوى إعلان مبكر عن ذلك الموت.

موقف نيتشه تجاه سبينوزا يأخذنا مباشرة إلى موقفه من اليهود ككل، إلى ذلك المزيج من الإعجاب بهم والكراهية لهم الذي اتسم به تقييمه إياهم في تاريخ الحضارة الغربية. وللتعرف على ذلك الموقف بخطوطه العامة لابد من الوقوف عند نصوص كثيرة مبثوثة في كتب نيتشه ورسائله وكتاباته الأخرى، وهو بالطبع ما لا يمكن إنجازه في حيز كهذا، لكن لعله يكفي أن نختصر ذلك الموقف من خلال ما توصل إليه باحثون آخرون توسعوا في الموضوع، ثم نتوقف عند مثال بارز يوضح موقف نيتشه من سبينوزا تحديداً.

الباحث الإسرائيلي يرمياهو يوفل توقف وقفة طويلة عند موقف نيتشه ضمن دراسة مفصلة[37] توصل فيها إلى ما يمكن اختصاره في التالي: نظر نيتشه إلى اليهود إجمالاً نظرة شديدة التفاوت، وجاء تفاوتها حسب موقع اليهود التاريخي وانتمائهم الثقافي، فإذا كانوا جزءاً من الديانة اليهودية فإن نظرته إليهم وإلى اليهودية سلبية بشكل واضح، فهو يرى اليهودية أصلاً لما يعتبره انحطاطاً تمثل في المسيحية وفي واقع أوروبا التي ثار على

---

(36) Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* (New York: The Viking Press, 1954) p. 93

(37) Yermiahu Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews* (Cambridge, UK: Polity Press, 1998).

ثقافتها وسعى إلى تغييرها.[38] لكن نيتشه، من ناحية أخرى، فرق بين اليهودية من حيث هي دين أو ثقافة واليهود المعاصرين في أوروبا من حيث هم جزء من التنوير الأوروبي. «فهو يضع اليهود، الذين يعجب بهم»، كما يقول يوفل، «في موقع قيادي في إنجاز أوروبا غير منحطة وغير مسيحية، أوروبا التي يتطلع إليها في المستقبل».[39] ويأتي موقف نيتشه من سبينوزا في هذا السياق ضمن ملاحظات له في كتابه إنساني، إنساني جداً. ترد تلك الملاحظات ضمن حديث نيتشه عما يمكن أن تؤل إليه أوروبا نتيجة اختلاط شعوبها، فيؤكد أنه لن يضير الأوروبيين ذلك الامتزاج وإنما سينفعهم، مما سيوجد إنساناً يعلن انتمائه إلى أوروبا وليس إلى شعب واحد من شعوبها. ثم يشير نيتشه إلى الألمان مادحاً إياهم بوصفهم الشعب القادر على التعجيل بذلك الامتزاج لخبرتهم الطويلة في التوسط بين الشعوب والربط فيما بينها.

في ذلك السياق تأتي الإشارة إلى اليهود على أنها إشارة عرضية اقتضاها، كما يبدو، الحديث عن الامتزاج بين الشعوب والانتماء إلى شعب ما. يقول نيتشه إن اليهود عاشوا في دول أوروبا المختلفة، وفي تلك الدول تجمعت «طاقتهم وذكاؤهم الرفيع ورأسمالهم من الروح والعزيمة، من جيل إلى جيل، ومن خلال ما تعلموه من معاناتهم»، وأن ذلك كله كفيل بإثارة حسد الآخرين وكراهيتهم».[40] ومن المفروض، كما يقول الفيلسوف الألماني، ألا ينظر إلى اليهود نظرة تميزهم عن غيرهم من الشعوب، ففيهم الطيب والسيئ، ثم يقر جدلاً بأن الصفات التي توجد في الشعوب المختلفة قد توجد لديهم بشكل مغاير: «الطباع السيئة والخطيرة يمكن أن توجد في اليهودي بقدر غير عادي، وقد يكون اليهودي الشاب من عامة الناس الاختراع الأكثر إثارة للتقزز مما خرجت به البشرية». لكن على الرغم من ذلك فإن تذكرنا، كما يقول، لما فعلوه ينبغي أن يخفف من شعورنا بمساوئهم، وفي هذا الصدد يذكر معاناتهم الطويلة من التشرد والاحتقار، من ناحية، وإضافاتهم الكبيرة للإنسانية، من ناحية

(38) انظر ما يقوله عبد الوهاب المسيري حول «النيتشوية والصهيونية» في كتابه الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ (القاهرة: دار الشروق، 1997) ص135، حيث يرى أن موقف نيتشه من اليهود يتسم بالغموض.

(39) من مقالة ليوفل بعنوان «نيتشه واليهود: بنية موقف متردد» ضمنها كتابه المشار إليه أعلاه، ونشرت قبل ذلك ضمن كتاب حول «نيتشه والثقافة اليهودية» عنوانه: *Nietzsche and Jewish Culture* ed. Jacob Golomb (London and New York: Routledge, 1997) p. 119.

(40) *The Portable Nietzsche* (مرجع سابق) ص62-63.

أخرى. ثم يشير إلى أنه في أكثر فترات العصور الوسطى ظلمة، حين جاءت «أرتال الآسيويين الهائلة لتتجمع في أوروبا»، كان «مفكرو اليهود الأحرار، وباحثوهم، وأطباؤهم، هم الذين تمسكوا بعَلَم التنوير والاستقلال الروحي في وجه أكثر الضغوط الشخصية قسوة ودافعوا عن أوروبا في وجه آسيا». ومن أمثلة العطاء الذي قدمه اليهود لأوروبا يشير نيتشه إلى شخصيتين: «الإنسان الأنبل (المسيح)، والحكيم الأنقى (سبينوزا)».[41]

مما يلفت النظر هنا أن نيتشه يربط ما بين التأثير اليهودي وزيادة معدل العقلانية والعلمانية في الثقافة الأوروبية، وهو ما يؤكده في موضع تالٍ بشكل أوضح:

> إننا ندين لجهودهم بما لا يقل عن أنهم جعلوا من الممكن أن ينتصر في نهاية الأمر تفسير للعالم أكثر طبيعية، وأكثر عقلانية، وبالتأكيد أقل أسطورية، وأن يستمر الرابط الثقافي الذي يصلنا الآن بالتنوير اليوناني - الروماني دون انقطاع. إذا كانت المسيحية قد فعلت كل ما بوسعها لتشريق الغرب، فإن اليهودية قد ساعدت على تغريبه مرة تلو الأخرى...[42]

هذا التقييم، وهو مبالغ به وشديد التحيز، لاسيما في الفترة التي كتب بها، يتضمن تقديراً غير مسبوق لليهودية، ولقوى العقلانية فيها وفي التراث الأوروبي.[43] ولاشك أن سبينوزا يأتي في المقام الأول بين الفاعلين في عقلنة أوروبا وعلمنة ثقافتها. ولكن كلام نيتشه يتضمن إشارة إلى آخرين في طليعتهم ابن ميمون في العصور الوسطى الذي يعده الكثيرون نموذجاً سابقاً لسبينوزا، مع الاختلاف الكبير بينهما في نواحٍ كثيرة.

ب. التأثير السبينوزي في الأدب والنظرية النقدية:

من الصعب تتبع التأثير السبينوزي في الأدب، أو الآداب الغربية، لأنه تأثير واسع زماناً ومكاناً. فمن الناحية الزمنية يمكن العودة ببداياته إلى الحركة الرومانتيكية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، حين اكتشف الرومانتيكيون الألمان والإنجليز، بنزوعهم المعروف إلى الطبيعة، السمة الحلولية لفلسفة سبينوزا، وكذلك باكتشافهم لإضافاته في مجال نقد الكتاب المقدس. أما من ناحية المكان فسبينوزا حاضر في الآداب الغربية

---

(41) السابق، ص62.

(42) السابق، ص63.

(43) يتضمن كلام نيتشه تحيزاً أعمى تجاه الدور الأكبر والأهم للحضارة العربية الإسلامية في تنوير أوروبا وربطها بالموروث اليوناني/ الروماني.

الرئيسة كلها على نحو ما، سواء كان ذلك في أوروبا أو أمريكا الشمالية. فقد استُلهم سبينوزا في القصة، فكتبت روايات حوله، وصورت شخصيات تحاكيه، ووردت إشارات كثيرة إليه في الشعر وغيره من الفنون الأدبية. الكاتب الألماني بيرتولد أورباخ نشر سنة 1837 رواية مؤسسة على شخصية سبينوزا، والروائي الأمريكي المعاصر واليهودي الأصل بيرنارد مالامود Malamud استدعى شخصيته في رواية بعنوان «المصلِّح» *The Fixer*. إلى غير ذلك من الأمثلة التي سأكتفي منها بالإشارة المفصلة قليلاً إلى إحدى أهم كاتبات إنجلترا في العصر الفكتوري، جورج إليوت.

عرفت إليوت (واسمها الحقيقي: ماري إيفانز) بنشاط متعدد تجاوز الرواية - ميدانها الرئيس - إلى الترجمة، وجاءت ترجمتها متوافقة مع اهتماماتها الفكرية العامة التي تركت أثراً في أعمالها الروائية. فقد ترجمت إليوت كتاباً مهماً سبقت الإشارة إليه ضمن الحديث عن نقد الكتاب المقدس. ذلك هو الكتاب الذي ألفه الألماني شتراوس، تلميذ هيغل، عن حياة المسيح، وهو كتاب ألف أصلاً بالألمانية. فقد استكملت إليوت ترجمة الكتاب من سيدة إنجليزية أخرى كانت قد بدأت الترجمة ثم توقفت، لتنشره عام 1846 دون أن تشير على الغلاف إلى كونها - أي إليوت - هي المترجمة. ومن اللافت هنا أن إليوت، المعروفة بروايات مثل **مدل مارش** و **دانييل ديروندا** والتي تعد في طليعة الأدب الروائي الإنجليزي، قامت أيضاً بترجمة لم تنشر لكتاب سبينوزا **علم الأخلاق** بالإضافة إلى أعمال أخرى تؤكد عمق المجرى الليبرالي العلماني الذي كان سبينوزا في طليعة القوى التي عملت على ترسيخه في الثقافة الغربية كما رأينا. لقد اهتمت جورج إليوت بسبينوزا وبنقد الكتاب المقدس الذي كان سبينوزا رائداً لتطوره، واستلهمت بعض أعمالها الرئيسة من تلك المصادر. لكن الأهم هو التحول الذي مرت به إليوت نفسها، في خضم اهتماماتها تلك، من مهادها المسيحي المتدين لتكون واحدة من أشهر الملحدين والداعين إلى الإلحاد والليبرالية المتطرفة في الثقافة الغربية. ومن اللافت أن يترافق كل ذلك، لاسيما اهتمامها بسبينوزا وبالتراث الفكري الذي تركه وتأثيره عليها، مع اهتمام سياسي وثقافي آخر هو اهتمامها باليهود ودعوتها إلى صهيونية مبكرة تدعو إلى استيطان اليهود في فلسطين، وهو ما لا تستطيع المصادفة وحدها أن تفسره.

لم يتوقف اهتمام إليوت بسبينوزا عند ترجمة **علم الأخلاق أو الإيثيكا**، وإنما سعت إلى ترجمة **رسالة في اللاهوت والسياسة** وهي وإن لم تنجز تلك الترجمة فإنها في كل الحالات اتخذت موقفاً معجباً أشد الإعجاب بالفيلسوف الهولندي اليهودي، وحسب ما

تشير إحدى الدراسات لهذا الجانب استمدت الكثير من رؤيتها الفكرية من أطروحات سبينوزا لاسيما أطروحته في علم الأخلاق أن حرية الإنسان في عالم من السلوك الجبري، نتيجة كونه جزءاً من الطبيعة ذات القوانين الصارمة، تعتمد على فهمه لموقعه في ذلك العالم. «في روايات إليوت تتحول هذه النزعة لتحقيق فهم تحريري إلى شخوص وأحداث. العالم الذي تخلقه إليوت يماثل نظام سبينوزا الفلسفي في أنه يمنح المعرفة العقلانية أهمية أكبر مما يمنح الإيمان ضمن ذلك المسعى التخليصي».[44] لقد تبنت إليوت الرؤية السبينوزية للعالم وكان ذلك هدفاً أساسياً بالنسبة لها حين أشارت في إحدى رسائلها إلى مسألة الترجمة فقارنتها باستيعاب الأفكار والتعبير عنها بطريقة تغاير الترجمة في مراجعة واضحة لحماستها إلى ترجمة سبينوزا:

> ما نحتاج إليه في اللغة الإنجليزية ليس ترجمة أعمال سبينوزا، وإنما الوصول إلى فهم صحيح لحياته وفلسفته. فبعد نقله من اللاتينية إلى الإنجليزية بدقة يشعر المرء أن ثمة ترجمة أشد صعوبة على القارئ، أن الطريقة الوحيدة لتقريب سبينوزا إلى عدد كبير من الناس هي في دراسة كتبه ثم إغلاقها وتقديم تحليل لها.[45]

هذا اللون من الترجمة، اللون الذي يستعيض عن نقل النص من لغة إلى أخرى بتمثل الأفكار وتفاصيل السيرة الذاتية وتحليلها ثم التعبير عنها بصياغة أخرى، هو ما تسعى روايات إليوت إلى تحقيقه.[46]

من أشهر الروايات التي كتبتها إليوت، وأكثرها إثارة للجدل، رواية دانييل ديروندا (1876) التي كانت آخر رواياتها ومن أوضحها صلة بالموضوعات السياسية والأيديولوجية. ففي تلك الرواية أرادت إليوت أن تتحدث عما كان يعرف آنئذٍ، وظل يعرف لمدة طويلة، بالمسألة اليهودية (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب)، ولأن من الصعب في هذا الحيز الدخول في مناقشة مفصلة للرواية، فسأكتفي هنا بالإشارة أولاً إلى التعاطف الشديد الذي دفع بإليوت إلى تبني القضية اليهودية وإبراز مشكلات اليهود في المجتمع البريطاني، وثانياً إلى صلة الرواية بنقد الكتاب المقدس، وكلا الأمرين

(44) Dorothy Atkins, *George Eliot and Spinoza* (Salzburg: Institute für Englische Sprache Und Literatur; Salzburg Studies in English Literature-Romantic Reassessment, 1978) p 10.

(45) من رسالة كتبتها عام 1849. انظر: Dorothy Atkins (المرجع السابق) ص 7-8.

(46) السابق، ص8.

متصل بعلاقة إليوت باليهود عموماً وبسبينوزا بشكل خاص.[47] فالنقد التاريخي للكتاب المقدس، الذي كان سبينوزا رائده كما تبينا، عنصر أساسي في فهم رواية إليوت المشار إليها هنا. «إن من الواضح إلى أي حد أثرت معرفة إليوت بالنقد التاريخي للكتاب المقدس في روايتها **دانييل ديروندا**. والحق أن من غير الممكن فهم الرواية بدون ذلك النقد».[48]

الناقد الإنجليزي كرستوفر نورس يرى أن تأثير سبينوزا أكثر عمقاً بكثير من مسألة النقد التاريخي للكتاب المقدس. فثمة نقد آخر متصل بنقد الكتاب المقدس ولكنه أكثر حضوراً وأهمية على المستوى الثقافي. إنه النقد الأدبي بتياره العام ومذاهبه ومصطلحاته، النقد الذي، كما يقول نورس في كتابه **سبينوزا وجذور النظرية النقدية الحديثة**، يصعب فهم تطوره وما آل إليه على المستوى النظري، دون الرجوع إلى الفيلسوف اليهودي، وفي هذا السياق يشير نورس إلى أن «سبينوزا يستبق عدداً من القضايا التي تشغل منظري الأدب حالياً».[49] وقد أدى هذا إلى أن يستعيد الفكر الغربي الحديث ذلك الفيلسوف اليهودي من قرنه السابع عشر وما تعرض له من إهمال نسبي. لكن الاستعادة جاءت من زاويتين مختلفتين تعكسان توجهين رئيسين شديدي التباين من توجهات ذلك الفكر. التوجه الأول، كما يقول نورس، توجه ألماني إنجليزي نظر إلى سبينوزا بوصفه مفكراً رؤيوياً على الطريقة الرومانتيكية، أي مفكراً يؤمن بالخيال ويقدس الطبيعة متجاوزاً الواقع القريب أو المعاش؛ بينما نظر التيار الثاني، وهو تيار فرنسي، في

---

(47) علاقة إليوت باليهود والصهيونية، كما تتضح من خلال رواية **دانييل ديروندا** هي موضوع كتاب للباحثة دورثي ليفيت Dorothy Levitt بعنوان: *George Eliot: the Jewish Connection* (Jerusalem: Massada, 1975)، ترجمه إلى العربية الباحث السعودي علي الغامدي بعنوان: **جورج إليوت والرباط الصهيوني** (الرياض: د. ن.: 1989). ومن الدراسات الصادرة حديثاً حول الموضوع نفسه كتاب نوربهاي سليل بعنوان: **جورج إليوت واليهودية والروايات: الأسطورة والتصوف اليهوديين**: Nurbhai, Saleel, *George Eliot, Judaism and the Novels: Jewish Myth and Mysticism* (New York: Palgrave, 2002).

(48) شيفر (مرجع سابق) ص 233. تذكر شيفر، في إطار دراستها الموسعة لهذا الموضوع، عدداً من الأمثلة التي توضح نوع الربط الذي سعى إليه المشتغلون بنقد الكتاب المقدس ما بين الكتب المقدسة والآداب الشرقية. فمن ذلك ما نشره روبرت لوث بعنوان **محاضرات حول شعر العبرانيين المقدس** *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* الذي نشر باللاتينية ما بين 1749-1750، ومنه ما نشره المؤرخ والمفكر الألماني هيردر بعنوان **روح الشعر اليهودي** *The Spirit of Hebrew Poetry* عام 1782.

(49) نورس (مرجع سابق) *Spinoza and the Origins of Critical Theory* p. 31

الاتجاه المعاكس، مصوراً سبينوزا كما لو كان مفكراً مادياً واقعياً يمهد للماركسية نفسها بصرامته العقلانية. وبالطريقة نفسها يمكن القول - فيما يتصل بالفكر المعاصر ومنه النظرية النقدية - إن سبينوزا يدعم اتجاهين متعاكسين تماماً، الأول يدعو إلى عقلانية صارمة وعلمية يقينية في تناول الظواهر، ومنها الظاهرة الأدبية، والآخر يدعو إلى موقف شكوكي ونسبي لا يثق بقدرة العقل ولا بمصداقية العلم أو مفهوم الحقيقة نفسه. الاتجاه الأول هو ما نجد في تيارات نقدية حديثة مثل الشكلانية بأنواعها والبنيوية والتحليل النفسي الفرويدي والماركسية التقليدية وما يتصل بها من واقعية؛ بينما يتمثل الاتجاه الثاني في تيارات ما بعد بنيوية مثل الذرائعية الجديدة والتاريخانية الجديدة والتقويض والتحليل النفسي اللاكاني وما إليها:

> إن من الممكن تتبع تأثير سبينوزا في كل مدارس الفكر النقدي المعاصر واتجاهاته تقريباً. أحياناً يكون ذلك التأثير معترفاً به بوضوح، كما عند ألتوسير وماشيري ودولوز. وفي الغالب - كما عند التاريخانيين الجدد - يكون ذلك التأثير كامناً في أفكار مهيمنة حول اللغة، والأيديولوجيا، وسطوة التمثيل الثقافي، والكيفية التي تعمل بها أشكال الاعتقاد الديني في إضفاء الشرعية على أنظمة السيطرة الاجتماعية/ السياسية.[50]

ج. التأثير على الدين اليهودي:

من المهم قبل ختام هذا الفصل أن نتوقف قليلاً عند تأثير سبينوزا على الدين اليهودي نفسه، دون أن نفصل ذلك التأثير بطبيعة الحال عن تأثيره على المسيحية لما بين الديانتين من ارتباط عميق، وكنا قد تأملنا جانباً مهماً من ذلك التأثير في الملاحظات

---

(50) نورس، ص154. لوي ألتوسير (1918-1990)، وجيل دولوز (1925-1995)، وبيير ماشيري (1938-) مفكرون فرنسيون. عرف ألتوسير وماشيري بانتمائهم الماركسي وسعيهما لتعديل توجه النظرية الماركسية، بينما عرف دولوز باهتمامات متعددة من أبرزها الفلسفة والتحليل النفسي.

ما يقصده نورس بعبارة «سطوة التمثيل الثقافي» هو - على الأرجح - ما يحدث حين تهيمن جماعة أو ثقافة معينة على جماعة أو ثقافة أخرى وتصورها على نحو يخدم الجماعة أو الثقافة المهيمنة، كما يحدث في الاستشراق حسب تحليل إدوارد سعيد المعروف له، أو كما يحدث في القراءات الاستعمارية بشكل عام للثقافات الأخرى. بل إن ذلك يحدث داخل الثقافة أو المجتمع الواحد، كما في «تمثيل» المرأة في الخطاب الذكوري أو البطريركي. انظر المزيد حول الاستشراق والأنثوية والبطريركية وغيرها من المفاهيم ذات الصلة في **دليل الناقد الأدبي** لميجان الرويلي وسعد البازعي (مرجع سابق).

المتعلقة بنقد الكتاب المقدس. هنا نتبين جانباً آخر من العلاقة بالديانة اليهودية وما يتفرع عنها أو يتصل بها من أشكال اعتقادية، مثل التصوف اليهودي المعروف بالقبّالة.

فيما يتصل بالدين اليهودي هناك وجهتا نظر بشأن الدور الذي لعبه سبينوزا، لكن النظرتين على اختلافهما تصبان في ما يؤكد الصلة العميقة التي ظلت تربط سبينوزا بالثقافة والدين الذي نشأ وترعرع في كنفه، في ما يثبت أنه على الرغم من نقده الصارم للدين والتدين وعلى الرغم من الفصل الذي يراه البعض اليوم بين ذلك الفيلسوف وهويته اليهودية، فإنه ظل شديد الارتباط بما كان ينقد وما تشكلت منه هويته في نهاية المطاف، ارتباطاً قد لا يكون اعتقادياً وإنما ثقافياً اجتماعياً، على النحو الذي يجعل الإنسان يهودياً أو مسيحياً أو غير ذلك حتى وإن ثار على دينه أو معتقده.

وجهتا النظر المشار إليهما يعبر عنهما مفكران يهوديان معاصران وبارزان، هما: هيرمان كوهين وليو شتراوس (أو ستروس).[51] يعبر الأول عن موقف انتقادي إزاء سبينوزا حين يشير إلى أن سبينوزا تبنى موقفاً مسيحياً مناهضاً لليهودية واصفاً المسيحية بالروحانية والعالمية وواصماً اليهودية بالمحدودية والحسية، ومن هنا فإن كوهين، على عكس كثير من اليهود المعاصرين له، رأى بأن سبينوزا جدير بالطرد الذي تعرض له من قبل حاخامات المعبد اليهودي في عصره. غير أن رفض كوهين لسبينوزا، مع ذلك، لم يقم على أساس ديني محض، وإنما على أساس إنساني: فسبينوزا، كما رأى كوهين، لم يكن وفياً لجماعته وإنما كان وفياً لأعداء تلك الجماعة، أي أنه كان خائناً.[52]

في مقابل وجهة النظر هذه يقف ليو شتراوس مؤكداً أهمية سبينوزا في وضع حد فاصل بين مرحلتين في تاريخ اليهودية، مرحلة التدين التقليدي، ومرحلة الحداثة التي صعب بعدها العودة إلى ما اتسمت به المرحلة السابقة من يقينية وانسجام. ومما يدعم هذه الأهمية ما حققه سبينوزا، حسب شتراوس، في التاريخ العام للفكر والثقافة الغربية. فقد كان سبينوزا أحد الفاعلين في تغيير مجرى الفكر والثقافة الغربية وعلى نحو أفاد منه

---

(51) هيرمان كوهين (1842-1918) Cohen فيلسوف يهودي ألماني من الكانطيين الجدد، وهم مجموعة من الفلاسفة الذين ساروا على خطى الفيلسوف الألماني إمانويل كانط؛ أما شتراوس -1899) Strauss (1973 ففيلسوف سياسي يهودي ألماني هاجر إلى الولايات المتحدة بعد مجيء النازية.

(52) كينيث هارت غرين في مقدمته لكتاب ليو شتراوس: «الفلسفة اليهودية وأزمة الحداثة»: Kenneth Hart Green, ed., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought* By Leo Strauss (New York: State U of New York, 1997) pp. 158-159.

اليهود أنفسهم. «العالم غير اليهودي الذي أسهم سبينوزا في تشكيله إلى حد بعيد صار أكثر تقبلاً لمن أراد من اليهود أن يندمج في ذلك العالم».[53] ومن دون شك فإن تحقيق سبينوزا لهذه التغيرات كلها اعتمد على خطه الليبرالي المتطرف ونقده الصارم للتقاليد والنصوص الدينية ودعوته من ناحية أخرى إلى مجتمع ليبرالي لا مكان فيه للدين بمعناه التقليدي، وإنما لدين شامل للجميع بمبادئ أساسية تخلو من أية خصوصية في المعتقد وبعيدة من ثم عن التلبس بصيغة المسيحية أو غيرها من الأديان المعروفة فهو يقول في **رسالة في اللاهوت والسياسة**: «. . . فإننا نستنتج من ذلك كله أن الإيمان الكاثوليكي أو الشامل، لا يحتوي على عقائد يمكن أن تثير خلافاً بين الشرفاء».[54]

من خلال هذه الأطروحات استطاع سبينوزا، كما يؤكد شتراوس، أن يسهم في علمنة المجتمع الأوروبي ومساعدة الأقليات اليهودية فيه بإضعاف الحاجة إلى الدين أو إلغائه تماماً: «الكنيسة الجديدة ستحول اليهود والمسيحيين إلى أناس من نوع محدد: أناس مثقفين، أناس يمتلكون العلم والفن وليسوا بحاجة من ثم إلى الدين». وبغياب الدين كان من السهل تحقيق ما عرف فيما بعد بالخلاص اليهودي، أو تحرير اليهود مما كانوا فيه من معاناة، ليصبح «سبينوزا رمزاً للخلاص، الخلاص ليس بمعناه الديني فحسب وإنما بمعناه الدنيوي أيضاً».[55] لقد أراد سبينوزا، في تقدير شتراوس، تخليص اليهود، والمجتمع الأوروبي أيضاً، من اليهودية وليس من اليهود، فاليهودية دين يعيق الاندماج الذي كان اليهود يسعون إليه، تماماً مثلما كانت المسيحية تقف عائقاً دونه، وكان ضرورياً لذلك أن ينكمش الدينان معاً في مجتمع ليبرالي تعددي مفتوح.[56] وإذا كانت الوقائع التاريخية في العصر الحديث، أو منذ عصر التنوير على الأقل، تقول إن ذلك الانكماش قد حدث فعلاً، فإن من المهم النظر في الكيفية التي تأثر بها الدين نفسه، كعقيدة وممارسات، سواء نظرنا إلى ذلك الانكماش بوصفه نتيجة أو سبباً. هنا سنجد أنفسنا إزاء مجموعة من التغيرات التي يتصل بعضها باليهودية وحدها ويتصل

(53) السابق، ص 156.

(54) **الرسالة**، 359. يورد سبينوزا بعد ذلك المبادئ السبعة التي يرى أنها سمة ما يسميه الدين الكاثوليكي أو الشامل (كلمة «كاثوليكي» تعني «شامل»)، وهي مبادئ رفضها المسيحيون المعاصرون حتى الليبراليين بينهم مثل المسحيين الأحرار، فهو دين دون كنيسة أو طقوس، كما يشير حسن حنفي في هامش ص360 من **الرسالة**.

(55) شتراوس: ***Jewish philosophy*** ص156.

(56) «قد يكون سبينوزا كره اليهودية، لكنه لم يكره اليهود»: ***Jewish Philosophy*** ص161.

بعضها الآخر باليهودية والمسيحية معاً، بوصف الثانية متصلة بالأولى اتصالاً عضوياً على النحو المعروف، ويتصل بعضها الآخر بالأديان جميعاً أو طبيعة التدين نفسها، أي البعد الغيبي ومسألة الإيمان وعلاقته بالعقل مما يمس جوهر الدين حيثما وأينما كان. ولأن هذا الموضوع متشعب وكثير التفاصيل على نحو سيبعدنا عن صلب الاهتمام في هذا الفصل فسأكتفي بملاحظة مهمة وختامية ترد لدى شتراوس تضاف إلى ما سبقت الإشارة إليه في أول هذا الفصل بشأن المشروع العلماني الشكوكي الذي تركه سبينوزا.

يقول شتراوس «إن الدين اليهودي بشكله الحديث هو مزيج من اليهودية الحاخامية وسبينوزا»، أو أفكار سبينوزا النقدية. بمعنى أن نقد سبينوزا للدين اليهودي تحديداً، في **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترك أثراً عميقاً على الدين اليهودي نفسه أدى إلى إعادة صياغة ذلك الدين، وذلك بالحيلولة دون استمرار بعض الممارسات أو الشعائر.[57] ويتضمن هذا أن نقد سبينوزا للدين، على الرغم من ردة الفعل العكسية الواسعة تجاهه بين اليهود والمسيحيين على حد سواء، إنما توجه في المقام الأول إلى الدين اليهودي نفسه قبل أي دين آخر، وهو بالطبع ما يصدق على الكثير من أفكاره الأخرى التي توقفنا عند بعض منها ورأينا تفاعلاتها الكثيرة. فثمة خصوصية يهودية واضحة لفكره، لكنها خصوصية لم تحل دون شمولية التأثير، وهو ما يصدق على كثير من الحضور اليهودي في الحضارة الغربية الذي نتأمل بعض فصوله في هذا الكتاب.

(57) شتراوس (السابق) ص168.

موسى مندلسون:
سقراط اليهودي في الفلسفة الألمانية

يقال إن هناك ثلاث شخصيات كبيرة في تاريخ الجماعات اليهودية تتماثل في اسمها الأول: النبي موسى وموسى بن ميمون وأخيراً موسى مندلسون. ويقال هذا للتأكيد على أهمية الشخصية الأخيرة، أي موسى مندلسون، الفيلسوف اليهودي الألماني الذي عاش ما بين 1729-1786، والذي يعد رائداً ليس للإسهام اليهودي في الفلسفة الأوروبية فحسب وإنما أيضاً للتنوير الأوروبي نفسه. وقد ارتبط ذلك الدور الريادي مع كونه قوة فاعلة في تحقيق ما عرف بالاندماج اليهودي في المجتمعات الأوروبية في نهاية القرن الثامن عشر، وبالتنوير اليهودي، «الهاسكالاه»، تلك الحركة التي جمعت التنوير الأوروبي بمفهومه الواسع، ببعض السمات الثقافية لليهود في أوروبا. وكان ذلك مبرراً لإطلاق مجموعة من الألقاب عليه، منها «سقراط اليهودي» و«الوثر اليهودي» و«فيلسوف برلين اليهودي»، إشارة إلى أدواره المختلفة على المستويات الفكرية والدينية الإصلاحية وجمعه ما بين الموروثين الأوروبي واليهودي.

غير أن تحقيق هذه الإنجازات لم يمر دون مصاعب كثيرة واجهها مندلسون بسبب جماعته اليهودية حيناً و بسبب المجتمع الألماني والثقافة الأوروبية المحيطة حيناً آخر. اليهود اتهموه بالمروق عن الدين بتبني فكر ليبرالي مخالف للمعتقدات اليهودية، والألمان المسيحيون لم يتقبلوا بسهولة مرأى أحد من اليهود وهو يحتل مكانة مرموقة في ساحة الفكر والثقافة، لاسيما أن اليهود في أوروبا إجمالاً كانوا ما يزالون مقيدين بقيود العزل الغيتوي وما يتصل به من قوانين تحظر عليهم المشاركة في الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها. فإذا أضيف إلى ذلك تلك القرون من الاحتقار والشكوك تجاه اليهود نتجت عن العداء الديني والاجتماعي والاقتصادي أمكننا أن نتخيل أي امتعاض شعر به الألمان إزاء يهودي يدخل ميدان الفكر والثقافة. ومع ذلك فقد

أمكن لمندلسون تجاوز تلك المصاعب وتحقيق قدر مدهش من الاحترام والانتشار والتأثير في الأوساط الفكرية والاجتماعية الألمانية وبين عدد لا بأس به من اليهود. إلا أن تجاوزه لم يكن نتيجة جهده الفردي وحده، وإنما ساعده في ذلك كثيراً أنه عاش في فترة تاريخية كانت مهيأة لتطورات حاسمة أهمها تنامي التنوير الأوروبي بما تضمنه ذلك من تغيرات فتحت الأفق للجماعات اليهودية للتحرك باتجاه التقبل الاجتماعي والثقافي، بل والسياسي في مرحلة لاحقة. هذا إلى جانب أنه حظي بصداقة عدد من كبار المثقفين والمبدعين الألمان الذين دعموا مسعاه.

من معالم سيرته:

تتبين مشكلة الانتماء والعثور على مكان في المجتمع الألماني المسيحي لدى مندلسون منذ السطور الأولى لسيرته. ففي مطلع تلك السيرة يطالعنا تغير في الاسم انتقل به «موسى بن مندل ديساو» إلى «مندلسون»، وهو تغير ذو مغزى سبق الوقوف عنده في هذا الكتاب ضمن مناقشة أوسع للهوية اليهودية. فقد اختار مندلسون أن «يتألمن» بإعادة تركيب اسمه ليصير أقرب إلى الاسم الألماني منه إلى الاسم اليهودي. من خلال مندلسون، أو ابن مندل (مندل + سون، أو بالألمانية Mendel + ssohn) سيتمكن الابن من وضع اسم «موسى» في موضع هامشي، أولاً، ويتخلص من اسم أبيه «مناحيم»، ثانياً، وكلاهما واضحا الانتماء إلى اليهودية، على النحو الذي يمكنه من ثم من تجاوز عقبة لا يحتاج إليها شاب شديد الذكاء والطموح الثقافي والاجتماعي. بيد أن ذلك التغيير جرى في سياق حقيقة هامة ينبغي التأكيد عليها، وهي أن مندلسون لم يشأ تغيير دينه كما فعل سلفه سبينوزا. لقد سعى نحو حل وسط: تغيير الاسم والتأقلم الثقافي الاجتماعي بدلاً من التغيير الجذري.

«ديساو» في اسم والد مندلسون هو أيضاً اسم المدينة الألمانية التي ولد فيها الابن وتلقى تعليمه الأول من أبيه ومن حاخام في البلدة اسمه ديفيد فرانكل تجاوز في تعليمه الشاب حدود التوراه والتلمود وأوصله إلى التراث الفلسفي اليهودي لاسيما ابن ميمون. وحين انتقل فرانكل إلى برلين فيما بعد تبعه مندلسون ليتطور تلقيه العلمي إلى العلوم الحديثة واللغات، فتعلم الرياضيات واللغة اللاتينية، واستطاع من خلال اللاتينية وبالاعتماد على القاموس أن يحقق لنفسه منعطفاً خطيراً بقراءة النص اللاتيني لمقالة الفيلسوف الإنجليزي جون لوك «مقالة حول الفهم الإنساني» (1690) التي تعد عملاً تأسيسياً في الفلسفة الإنجليزية المعروفة بتوجهها الإمبيريقي أو التجريبي. وقد ساعده في

هذا السبيل، كما في تعلم الإنجليزية والفرنسية، معلم يهودي آخر هو آرون سولومون غومبيرز، مما أهله ليعمل مدرساً لأبناء تاجر حرير يهودي في البداية، ثم كاتباً له وشريكاً في التجارة.

كان لغومبيريز فضل آخر على مندلسون لأنه عرفه سنة 1754 على الكاتب الألماني الشهير لسنغ لتنشأ بينهما، منذ ذلك الحين، صداقة طويلة تركت أثرها العميق في حياة الفيلسوف اليهودي وأعماله، كما في حياة لسنغ وأعماله أيضاً. ويعد لسنغ (1729-1781) في طليعة التنويريين الألمان بدعوته إلى حرية الفكر وبنزعته الإنسانوية القوية، كما أنه رائد للأدب الألماني من خلال كتاباته المسرحية وكتاباته النقدية والفلسفية، فهو الذي حرر المسرح الألماني من ربقة الاتباعية وهيمنة النموذج الفرنسي آنذاك. وكانت صداقته لمندلسون تعبيراً مهماً لموقف تنويري معلن يتضمن دعوة للتسامح إزاء أقلية تجابه بكثير من التحيز أو العداء السافر وتحرم من كثير من حقوقها. تبلور ذلك في تطورين بارزين سبقت الإشارة إليهما،[1] وهما كتابته لمسرحية بعنوان **ناثان الحكيم** *(Nathan Der Weise)* (1779) صور فيها اليهودي تصويراً مثالياً اتخذ مندلسون نموذجاً له، ومؤازرته للفيلسوف اليهودي في المحنة التي تعرض لها الأخير حين تحداه أحد الكتاب للدفاع عن تمسكه باليهودية.

المحنة التي مر بها مندلسون جاءت أولاً. ففي عام 1771 تعرض الفيلسوف اليهودي لانهيار عصبي نتج، كما يقال، عن التوتر الذي عانى منه على مدى عامين نتيجة لتحدٍ بعث به إليه عالم اللاهوت البروتستانتي السويسري يوهان لافاتير بشأن تمسك مندلسون باليهودية.[2] وخلاصة الأمر هي أن لافاتير تحدى مندلسون أن يبرر تمسكه باليهودية على الرغم من قوة الحجة التي رأى اللاهوتي السويسري أنها تسند المسيحية وتفترض تحول مندلسون عن دينه إليها لاسيما أنه يعيش في مجتمع مسيحي ويعرف المسيحية جيداً. وكان لافاتير قد بعث إلى الفيلسوف اليهودي بنسخة من الترجمة التي أنجزها اللاهوتي السويسري لكتاب ألفه عالم الطبيعيات السويسري أيضاً تشارلز بونيت ودافع فيه عن المسيحية. ومع حرص مندلسون على تفادي الخلافات

---

(1) في فصل «سؤال الهوية».

(2) يعد لافاتير Lavater (1741-1801) مؤسساً لما يعرف بعلم الفراسة في أوروبا نتيجة لإيمانه بوجود علاقة وثيقة بين الروح والجسد تجعل الروح تتمظهر على معالم الجسد، وكان من اللاهوتيين المتبنين لرؤية لاعقلانية للدين.

الدينية فقد وجد نفسه مضطراً للدفاع عن تمسكه باليهودية، الأمر الذي دفعه إلى البدء بإنجاز أحد أهم أعماله المتصلة بالدين اليهودي في أوروبا بشكل خاص، وهو ترجمة بعض أسفار «العهد القديم» إلى الألمانية (1783). ومع أن ذلك العمل أدخله في خلاف ديني آخر، هذه المرة مع أبناء دينه من اليهود الذين اعترضوا على الترجمة بوصفها انتهاكاً لقدسية الكتاب، فإنه وجد، كما يبدو، ملجأً في أسفار التوراة من المأزق الذي وضع فيه.(*) ولم تختلف بعض أعماله الأخرى عن ترجمته من حيث الحافز إليها، إلا أن الاتجاه العام لمجمل أعماله لم يكن دينياً صرفاً وإنما كان اتجاهاً يمزج الديني بالفلسفي، وهو ما تقوم عليه أهميته في تاريخ الفلسفة الأوروبية.

سقراط اليهودي وحلم الخلاص:

كما أشرت قبل قليل، حظي مندلسون بالعديد من الألقاب منها ما ورد ذكره ومنها ألقاب أخرى تناسبت مع بعض منجزه، فإلى جانب ذلك كله كان هناك لقب شهير آخر هو «أفلاطون برلين» إشارة إلى كتابه **فيدون** الذي حاكى فيه كتاب أفلاطون ذا العنوان المشابه، وإلى ترجمته للفصول الثلاثة الأولى من كتاب أفلاطون الشهير **الجمهورية**. كما أن من ألقابه «مارتن لوثر اليهود» الذي يشير إلى ترجمته للنصوص الدينية المقدسة إلى الألمانية التي كان لوثر، في القرن الخامس عشر، قد أنجز ما يوازيها بالنسبة للعهد الجديد (الإنجيل) ما أتاح لعامة المسيحيين قراءة كتابهم المقدس بعيداً عن سيطرة الكنيسة واحتكارها للنصوص المقدسة.

وراء الألقاب الكثيرة التي أغدقت على مندلسون يكمن، كما يبدو، سعي بعض الأوروبيين إلى المواءمة بين تطلعات مندلسون ومنجزاته من ناحية، والثقافة الأوروبية بتراثها الفلسفي الذي كان اليهود يعدون غرباء عليه، من ناحية أخرى. إنها ألقاب تذكر بما وصف به مفكرو المسلمين في عصور الازدهار الإسلامي، كما في وصف الفارابي بالمعلم الثاني، مع الفارق في أن من أطلق تلك الألقاب على المسلمين لم تكن ثقافة أخرى. في حالة مندلسون كانت تلك محاولة أوروبية ألمانية تحديداً لتسهيل أو تسريع

(*) مطالبة لافاتير مندلسون بالدفاع عن يهوديته تشبه المطالبة التي سبقت الإشارة إليها من قبل الفيلسوف الألماني برونو باور اليهود بالتخلي عن دينهم للاندماج في المجتمع الألماني المسيحي، المطالبة التي ناقشها ماركس ورفضها لكونها غير عادلة. ففي الحالتين يوضع اليهود في مأزق التبرير لاستمرارهم يهوداً من الناحية الدينية. أنظر الجزء الخاص بـ «كارل ماركس والمسألة اليهودية» في الفصل المتعلق بالسمات الفكرية للمكون اليهودي.

التقارب مع اليهود، محاولة قام بها بعض التنويريين والليبراليين الأوروبيين لتشجيع المسعى اليهودي للدخول في أفق الثقافة الأوروبية، كانت بتعبير آخر محاولة للإسراع بتحقيق انعتاقهم من وضع العزلة الغيتوية التي كانوا يرزحون تحتها.

بالنسبة لمندلسون نفسه، كان ذلك الخلاص بطبيعة الحال الهم الرئيس الذي يفسر مجمل أعماله. كان يريد من خلال نشاطه الفكري والبحثي أن يحقق انعتاق اليهود من حياة الغيتو وما تتضمنه من عزلة ودونية في المجتمعات الأوروبية ليتمكنوا من العيش على قدم المساواة مع غيرهم من الأوروبيين. ولتحقيق ذلك الهدف الرئيس تفرعت أعماله في اتجاهين متوازيين ومتقاطعين، انصب الأول على تغيير اليهود أنفسهم ودمجهم في المجتمع الأوروبي، وانصب الثاني على المجتمع الألماني المسيحي لتغيير نظرته إلى اليهود ودعم توجهاته التنويرية التي وجدها مندلسون تخدم الصالح اليهودي. على المستوى الأول جاءت ترجمته لأسفار العهد القديم، فقد ساعدت تلك الترجمة اليهود الذين لم يكن الكثير من عامتهم يعرفون الألمانية على تعلم تلك اللغة، فقد كانت لغة الترجمة ألمانية لكن الحروف كانت عبرية (يذكر هذا باللغة العربية التي كان الفيلسوف اليهودي ابن ميمون يكتبها بحروف عبرية). ومن الطبيعي أن تعلم الألمانية كان عاملاً أساسياً لتحقيق الاندماج اليهودي في المجتمع الألماني والوصول إلى الخلاص المنشود.

سعى مندلسون إلى تحقيق الهدف الأول، أي خلاص اليهود، متبعاً سبلاً عدة. كان منها إبراز قيمة الديانة اليهودية حسب معايير العصر، وتجلى سعيه لإبراز تلك القيمة في دفاعه عن اليهودية في أثناء المحنة التي مر بها مع السويسري لافاتير، كما سبقت الإشارة، مثلما تجلى ذلك في ترجمته لأسفار «البنتاتيوخ» Pentateuch والمزامير إلى الألمانية. لكن الإنجاز الأهم في هذا السبيل كان تأليف كتاب جيروزاليم: **القوة الدينية واليهودية** الذي دعا فيه إلى النظر إلى الديانة اليهودية بوصفها ديانة قائمة على العقل وحده:

> أعتقد أن اليهودية أبعد ما تكون عن ديانة الوحي، بالمعنى الذي يفهمه المسيحيون. فلدى بني إسرائيل شريعة مقدسة: قوانين، أوامر، أنظمة، تعليمات صادرة باسم الله، بالإضافة إلى دروس في كيفية التصرف للوصول إلى السعادة المؤقتة والسعادة الروحانية: تلك القوانين والأوامر، وما إليها، أوحيت إليهم عن طريق موسى، بطريقة عجائبية ومن وراء الطبيعة، لكن تلك كانت معتقدات دوغمائية ولم تكن حقائق منقذة ولا مسائل عامة واضحة. تلك يبينها الإله لنا

دائماً، مثلما يبينها لبقية البشر، من خلال الطبيعة والأحداث؛ ولكن لم يحدث أبداً أن وضحها من خلال كلمات منطوقة أو مكتوبة.[3]

اليهودية بتعبير آخر ديانة عقلانية ومنسجمة من ثم مع معيار العقلانية الذي أشاعه وثبته عصر التنوير، الأمر الذي يستدعي احترام تلك الديانة واحترام أهلها وقبولهم في المجتمع الأوروبي بعد رفع الظلم عنهم. وبالطبع فإن مندلسون لم يكتف بإشارة أو إشارتين لإثبات دعواه وإنما جند لذلك أعمالاً عدة ونقاشاً مطولاً ليس ما ورد هنا إلا عينة منه. غير أن من الواضح أن مندلسون وهو ينافح عن عقلانية اليهودية لا يستطيع تجنب التناقض في تلك المنافحة، أو بتعبير آخر لا يستطيع التخلص من التوتر الناتج عن محاولة إمساك العصا من الوسط نتيجة لعدم تخليه عن بعض سمات اليهودية التي تجعلها ديناً من ناحية وتجعل اليهود مختلفين، بل متميزين، من ناحية أخرى.

إن اليهودية التي يتحدث عنها مندلسون في كتابه جيروزاليم وفي مواضع أخرى ديانة طبيعية أي منسجمة مع المذهب الربوبي deist،[4] بمعنى أنها نظام تشريعي علماني في أساسه، نظام لا يتضمن ما لا يستطيع العقل الوصول إليه دون الاعتماد على الوحي من الله: «اليهودية لا تدعي امتلاك حقائق مطلقة أنزلت عليها ولا يمكن تحقيق الخلاص إلا بها، إنها لا تدعي أنها دين منزل بالمعنى الذي تفهم به تلك الكلمة عادة. الدين المنزل شيء، والتشريع المنزل شيء آخر» (جيروزاليم ص9).[5] غير أن مندلسون، كما يشير أحد المحللين، يتراجع في مواضع أخرى من كتابه ليحصر دعوى العقلانية في «أسس» الدين اليهودي.[6] كما أنه، ولعل ذلك هو الأهم، يمزج مفهوم الدين الربوبي بمفهوم الوحي ليمنح اليهودية منزلتها المتميزة واليهود مكانتهم التقليدية والمتميزة دائماً بوصفهم «الشعب المختار».

إن سعي مندلسون لتقديم الديانة اليهودية من منظور عقلاني ومتناسب مع العصر يذكر بمحاولة مبكرة جداً قام بها مؤرخ يهودي وجد نفسه في وضع مشابه من حيث

---

(3) Moses Mandelssohn, *Jerusalem, or on Religious Power and Judaism* tr. Allan Arkush (Hanover and London: University Press of New England, 1983) pp. 89-90.

(4) سبقت الإشارة إلى مذهب الربوبية في الفصل المتعلق بسبينوزا، حيث أشير إلى أنه مذهب علماني يقوم على الاعتقاد بإمكانية التعرف على الله اعتماداً على العقل فقط، أي دون الحاجة إلى وحي.

(5) *Jerusalem,or,On religious power and Judaism* tr. Allan Arkush (Hanover: Brandeis UP, 1983).

(6) ألن آركوش، من ترجمته لكتاب جيروزاليم، ص20.

الحاجة إلى التوفيق بين انتماءين. ففي القرن الأول الميلادي سعى فلافيوس جوزيفوس، واسمه الحقيقي «جوزيف بن ما ثياس» (37/ 38–100م) إلى توفيق مشابه ما بين ثقافته اليهودية الموروثة والثقافة الهلّينيستية التي اكتسبها في الدولة الرومانية. ففي أهم كتبه **عصور اليهود القديمة** (93م) يسعى جوزيفوس «إلى تقديم اليهودية إلى عالم هلّينستي على نحو مقبول. فبتجاهل الأنبياء تقريباً، وبتحسين الحكايات الواردة في الكتاب المقدس، وبالتشديد على عقلانية القوانين والمؤسسات اليهودية، جرد اليهودية من تعصبها وجعلها جذابة للإنسان المثقف المعتدل».[7] هذا التكتيك القديم ليس مستغرباً تكراره بعد ثمانية عشر قرناً لأن الظروف متشابهة بالنسبة لأقلية تحاول تحسين واقعها الاجتماعي والسياسي والثقافي، وهي ظروف رأينا ما يشبهها من قبل وسنرى ما يشبهها لاحقاً.

من تلك الظروف المشابهة الأخرى والأقرب إلى مندلسون تلك التي أحاطت بسبينوزا. ذلك أن تفسير مندلسون للتعاليم اليهودية بوصفها تشريعاً عقلانياً أو طبيعياً، بدلاً من أن تكون منزلة أو موحى بها، يبدو وكأنه مستعار من سبينوزا بعد إجراء بعض التعديلات. فقد قال سبينوزا بنفس الرأي من قبل، وإن لم يحتج للتعبير عن ذلك الرأي تحديداً إلى ما احتاجه مندلسون من الالتفاف والمراوغة (علماً بأن الالتفاف والمراوغة، كما اتضح من قبل، كانت سمة أسلوبية لسبينوزا أيضاً). وسنفهم أسباب الحاجة إلى المراوغة اللغوية إذا فهمنا موقع الفيلسوفين في مجتمعات معادية أو شديدة الحساسية تجاههما على الأقل.[8] لكن موقع مندلسون يظل مختلفاً كثيراً بطبيعة الحال عن موقع سلفه لا من حيث اختلاف العصر وتباين الظروف الاجتماعية والفكرية فحسب، وإنما أيضاً من حيث اختلافهما على المستوى الشخصي أو بالتحديد على مستوى التوجه الفكري. فبينما كان سبينوزا يتحرك لتطوير فلسفة عقلانية حلولية تسعى لتكون بديلاً

---

(7) «الموسوعة البريطانية» *Encyclopaedia Britannica* (Macropaedia) (Chicago: Encyclopaedia Britannica, inc., 1973-74) 15th ed., 10: 278. بالإضافة إلى ما ذكر ثمة تفاصيل أخرى مهمة تتصل بجوزيفوس لكن المقام ليس مقام التوسع فيها. منها، على سبيل المثال، انحيازه للرومان ضد اليهود بعد الثورة اليهودية ما بين 66 و70 م التي أدت إلى سقوط القدس وإحراق المعبد وتدمير الدولة التي أقاموها في فترة قصيرة. وقد ظل اليهود يعدون جوزيفوس خائناً، استناداً إلى موقفه مع الرومان من ناحية وإلى كتاباته الانتقادية ضد جماعته من ناحية أخرى، وهو ما يذكر بالموقف ضد سبينوزا وطرده، ثم بالموقف ضد مندلسون، وإن كان ما حدث للأخير أخف بكثير مما حدث للآخرين.

(8) حول العلاقة بين مندلسون وسبينوزا، بالإضافة إلى مسائل أخرى مهمة، انظر المدخل الخاص بمندلسون في **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** لعبد الوهاب المسيري، طبعة «الموسوعة الموجزة في جزأين» ، 1: 259 (القاهرة: دار الشروق، 2003).

للنظرة الدينية التقليدية إلى الكون والإنسان، لم يسع مندلسون إلى أكثر من التوفيق بين معطيات الدين التقليدي ومعطيات الفلسفة الأوروبية المعاصرة لاسيما فلسفة التنوير في تيارها العام. ومع أن هذا قاده إلى مناقشة قضايا فلسفية كثيرة تهم معاصريه وعلى مستوى مميز من الطرح (في عام 1763 حصل على جائزة أفضل مقالة حول تطبيق الأدلة الرياضية على المسائل الميتافيزيقية، متفوقاً على منافسين آخرين كان من ضمنهم الفيلسوف الألماني الشهير عمانويل كانط)، فإن أهميته في تاريخ الفكر الأوروبي تكمن في سعيه إلى تحقيق ذلك التوافق بين المعتقد اليهودي والثقافة الأوروبية المعاصرة، أو إيجاد مكان لثقافة اليهود آنذاك في مجتمعات أوروبية تسير نحو ثقافة تنويرية علمانية. لكن ليس من الصواب أن نفصل بين آراء مندلسون الفلسفية الخالصة، أو ما يمكن اعتباره كذلك على وجه التقريب، وبين مشروعه التوفيقي كما يتبدى في كتاب جيروزاليم مثلاً. فقد كان طرح تلك الآراء بحد ذاته، أو دخول مندلسون في الجدل الفلسفي المعاصر، جزءاً من المشروع، على الرغم من أن الآراء نفسها قد لا تكون في مجملها ذات علاقة مباشرة بذلك المشروع، وهو ما يجعل من المفيد التعرف على بعض تلك الآراء.

آراؤه الفلسفية:

في المقالة المشار إليها قبل قليل والتي حققت لمندلسون جائزة الأكاديمية الملكية البروسية نجد نموذجاً جيداً للآراء المشار إليها. يقول مندلسون في المقالة، وعنوانها «حول الأدلة الثبوتية في العلوم الميتافيزيقية»، إن الميتافيزيقا تسعى إلى موضوعها من خلال ذات المنهج الذي تطبقه الرياضيات، أي تحليل الإدراك: «إن تحليل المفاهيم بالنسبة للإدراك ليس مختلفاً عما تؤديه العدسة المكبرة بالنسبة للنظر» (**كتابات فلسفية**، ص258).[9] غير أن مندلسون يتوصل إلى أن ثمة فروقاً بين أنواع الأدلة المتبعة في الميتافيزيقا والرياضيات على النحو التالي: تشبه الميتافيزيقا الإحصاء في كونها تعتمد على المفاهيم التي لا تقل يقينية عن تلك التي تعتمد عليها مفاهيم الهندسة، لكنها تفتقر إلى الشفافية والمصادر التخيلية المتوفرة في ما يعتمد عليه المشتغل بالهندسة من مفاهيم. ومع ذلك فإن ثمة انسجاماً أساسياً بين الحقلين من حيث أن الكم والكيف خاصتان جوهريتان من خصائص الأشياء المحدودة، أو الأشياء العرضية الزائلة (المختلفة عما هو جوهري) في هذا العالم، ولأنه لا يمكن للكم أو الكيف أن يوجد بدون الآخر.

(9) *Philosophical Writings* tr. and ed. Daniel O. Dahlstrom (Canbridge & New York: Cambridge UP, 1997).

هذه المسألة في فلسفة مندلسون تأتي ضمن انشغال الفيلسوف اليهودي بالتوفيق بين مكتسبات العلوم الطبيعية وتزايد أهميتها في أوروبا التنوير، من ناحية، وبين المسائل الغيبية المتصلة بالدين عامة والدين اليهودي بشكل خاص، من ناحية أخرى، استبقاءً لمعتقد شخصي وفئوي بين اليهود أو ذلك العدد الكبير منهم الذي لم يزل متديناً ولم ينغمر بعد بما انغمر به كثير من مسيحيي العصر من شك وليبرالية نتيجة للعلمنة المتزايدة من حولهم. وواضح أن موقف مندلسون في هذا ليس غريباً في تواريخ كثير من الأديان الأخرى ومنها المسيحية والإسلام. فقبل مندلسون وقف كثير من اللاهوتيين المسيحيين في الموقف نفسه، لاسيما في العصور الوسطى وعصر النهضة، بل وفي عصور أحدث كعصر مندلسون. وفوق ذلك فإن القضية قضية مركزية في تاريخ الفلسفة، كما يؤكد المثال الأبرز في هذا الشأن أي ديكارت وسعيه لإثبات وجود الله، تلك القضية التي شغلت لاهوتيي العصور الوسطى المسيحيين منذ ما يعرف بالمدرسية أو السكولاستية في أوروبا في القرن الحادي عشر.[10]

كانت قضية إثبات وجود الله من القضايا التي شغلت مندلسون ضمن من شغلت من أبناء عصره وفي السياق المشار إليه. نجد انشغاله ذاك في المقالة المشار إليها قبل قليل، «مقالة الجائزة»، كما تسمى أحياناً، مثلما نجده في أعمال أخرى منها كتابه **ساعات الصباح**، وملخص رأيه في هذه المسألة أن وجود الله يمكن إثباته عن طريقين، الأول بتطبيق مبدأ ما يعرف بـ «الدليل الكافي» على الوجود الأكيد للأشياء العرضية. والمقصود بذلك أن «الكوجيتو» - أو مبدأ إثبات وجود الذات حسب ديكارت (أنا أفكر إذاً أنا موجود) - أي مبدأ تيقن الفرد من وجوده، أن ذلك يؤكد أيضاً وجود أشياء عرضية. ولأن الدليل الكافي لوجود الأشياء العرضية لابد، وبطريقة غير مباشرة، أن يشكل كينونة ضرورية فإن الكينونة الضرورية موجودة. ويلخص مندلسون ذلك بمقولة تستعيد وتستبدل مقولة ديكارت الشهيرة هي: «أنا موجود، إذاً هناك إله»، فالإله هو الكينونة الضرورية التي يترتب على وجودها وجود العرضي، فوجود الاثنين مترابط.

أما الدليل الثاني على وجود الله، حسب مندلسون، فينطلق من الربط بين فكرة

(10) كان القديس أنسلم (1033-1109) St. Anselm مؤسس ما يعرف بالمدرسية في العصور الوسطى، أو ما يسمى أحياناً بالسكولاستية Scholasticism، وهو أيضاً الذي اشتهر بأدلته على وجود الله على الطريقة الجدلية الفلسفية الموروثة عن الفلسفة اليونانية ومن ثم عن الفلسفات العربية الإسلامية واليهودية. وقد استمر الجدل حول هذه المسألة طوال العصور الوسطى وعصر النهضة. انظر Julian Marias, *History of Philosophy* (New York: Dover, 1967) pp. 145-147.

وجود الله وفكرة عدم الوجود. يقول مندلسون إن الأشياء غير الموجودة إما أن تكون مستحيلة الوجود أو ممكنة الوجود. المستحيلة الوجود تكون خصائصها متناقضة الأمر الذي يحول دون وجودها، مثل الدائرة المربعة، فمن غير الممكن أن توجد دائرة وتكون مربعة في الوقت نفسه. أما الممكنة الوجود فقد لا تمتلك من المقومات ما يكفي لوجودها، أو أنها تعتمد على أشياء أو عوامل عرضية أو طارئة لكي توجد ولم تتوفر تلك الأشياء أو العوامل. ولأن فكرة الله فكرة تقوم على الكمال المطلق فإنها ليست ممكنة الوجود باعتبار أن الكمال يتناقض مع نقص المقومات، من ناحية، ومع الاعتماد على العرضي والطارئ، من ناحية أخرى، وإلا لما كان هناك كمال أصلاً. وبالطبع فإنها أيضاً ليست فكرة مستحيلة الوجود لأنه ليس هناك ما هو متناقض في خصائصها، مثلما هو حاصل في فكرة الدائرة المربعة . ومن هنا يمكن القول إن الله موجود.

هذه المسائل تأتي ضمن مسائل أخرى كثيرة يطرحها مندلسون في كتبه المختلفة، وهي مسائل يمكن التعرف عليها في تلك الكتب وفي مظانها من تواريخ الفلسفة وتحليلات الدارسين لأعماله وأعمال معاصريه. ما يهمنا هنا هو الوقوف على بعض ما يتسم به فكر مندلسون ضمن انتمائه إلى جماعته اليهودية وإلى مفكري أوروبا في مرحلة فاصلة من تاريخ الفكر الأوروبي ومن تشكل ما يشار إليه هنا بـ «المكون اليهودي».

لقد كان مندلسون يهودياً مؤمناً على الرغم من تفلسفه، بل إن تفلسفه، كما رأينا، اتسم بمحاولة إنقاذ الدين من مخاطر الفلسفة بالسعي إلى التوفيق بينهما. يقول أحد الباحثين الذين درسوا ما كتبه مندلسون بالعبرية والألمانية إن مندلسون سعى إلى إعادة صياغة التراث اليهودي العقلاني في العصور الوسطى بلغة الفلسفة الأوروبية في القرن الثامن عشر على نحو يبرز تشابه مسعاه مع مسعى المفكرين البروتستانت والكاثوليك في أثناء ما يعرف بالتنوير الديني حين سعوا إلى الإفادة من العلم الحديث والفلسفة لتجديد الإيمان الديني.[11] لقد كان في مسعاه ذاك على عكس سلفه سبينوزا الذي لم يكترث لمسألة التوفيق بقدر ما سعى إلى نسفها من أساسها. كان مندلسون متمسكاً بأسس عقيدته في الوقت الذي كان مدركاً لأهمية الفلسفة في تطور الثقافة الغربية لاسيما في عصر تسعى نخَبُه إلى العقلانية باستعادة الموروث اليوناني والروماني وتكريسها بديلاً للدين.

---

(11) David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (Berkeley: U of California P, 1996).

في الوقت نفسه كان تدين مندلسون يجعله أمام مشكلة توفيق أخرى مع المسيحية التي لم تتخل عنها الأكثرية من الأوروبيين، بل سعى علماؤها إلى التوفيق بينها هي الأخرى وبين زحف العقلانية. كانت مشكلة مندلسون إذاً مزدوجة، فهو مطالب من ناحية بإبقاء العقيدة والتراث اليهودي بعيداً عن مخاطر التبدد القادم من هجمات المسيحية والداعين إليها من مسيحيي أوروبا سواء أحسنوا النية تجاه اليهود، كبعض أصدقائه، أم أساؤوها ككثيرين غيرهم؛ كما أنه، من ناحية أخرى، بحاجة إلى التوفيق بين تلك العقيدة بوصفها عقيدة شخصية وقناعاته الفلسفية التي طالما بدت مناقضة لها.[12] وإن أمكن القول إن مسعاه الأول، أي دفع الدعوات إلى التنصر، جاء على الأغلب من موقف جماعي أو الدفاع عن الجماعة وموروثاتها؛ فإن من الممكن القول إن مسعاه الثاني، أي الدفاع عن الدين في وجه الفلسفة، أقرب إلى الموقف الشخصي أو الدفاع عن إشكالية فردية عاشها هو من منطلقه الديني الموروث وتبنيه الواعي للفلسفة. لكن الواضح هو أن مندلسون كان في الحالين يسهم بشكل واضح في ترسيخ الموقع اليهودي في المجتمعات الغربية علاوة على تعميق المكون اليهودي في حضارة الغرب من ناحية أخرى. ومما يدل على نجاحه في ترسيخ ذلك الموقع حصوله على اعتراف كبار الفلاسفة المعاصرين بأهميته مثل عمانويل كانط.

العلاقة بسبينوزا وتوترات الانتماء اليهودي:

لم يستطع مسعى الترسيخ والتعميق الذي اضطلع به مندلسون أن يخلو من أسباب كثيرة تبعث على التوتر، كما مر بنا. ولم يكن التحدي لدخول المسيحية الذي أعلنه صديقه لافاتير ووردت إليه الإشارة قبل قليل سوى واحد من تلك الأسباب. سبب آخر تمثل في سبينوزا الذي سبقت الإشارة أيضاً إلى علاقته بمندلسون، والذي يحتاج إلى وقفة أخرى لعلاقته بطارئ آخر. تمثل ذلك الطارئ في التهمة التي وجهت للكاتب المسرحي الألماني لسنغ الذي كان، كما رأينا، صديقاً مقرباً لمندلسون. جاءت التهمة بعد وفاة لسنغ وتمثلت في أنه كان حلولياً على الطريقة السبينوزية، أي أنه اعتنق فلسفة سبينوزا الحلولية والنافية للدين بشكليه المسيحي واليهودي على حد سواء. وجاءت التهمة على لسان فريدريك جاكوبي، وهو فيلسوف ألماني دعا إلى ما يعرف بفلسفة الشعور وعادى

---

(12) من المقالات التي تناولت مسألة الازدواجية عند مندلسون وأثرها على فكره مقالة بعنوان: "Dualism and Its Perils" للباحث جي مايكلسون Jay Michelson على الموقع http:// www.metatronics.net/lit/mendel.html.

التوجهات العقلانية عموماً وعقلانية سبينوزا بشكل خاص. فقد دعا جاكوبي إلى رؤية شعورية حدسية لمسائل مثل الإيمان والإدراك تقوم على أساس أن إعمال العقل في مثل تلك المسائل يجعل من المستحيل الوصول إلي حقيقتها، كما أنه عارض فلسفة كانط النقدية التي تنكر إمكانية الوصول إلى معرفة يقينية بما وراء الطبيعة وما يتصل بها من الغيبيات.

كان جاكوبي ومندلسون يتبادلان الرسائل حول العديد من هذه المسائل ومنها فلسفة سبينوزا وصلة لسنغ بها، وحين نشر جاكوبي رسائله إلى مندلسون ورسائل هذا الأخير إليه دون علم أو موافقة من مندلسون وهي رسائل تتضمن الإشارة إلى سبينوزية لسنغ اضطر الفيلسوف اليهودي إلى المسارعة بنشر رد يدافع فيه عن موقف لسنغ من تهمة الحلولية وإنكار الدين.[13] ولم يكن الدفاع يرتكز على عدم تبني لسنغ للسبينوزية على الإطلاق، وإنما على تبنيه لشكل من السبينوزية «المنقاة» أو المخففة التي، كما جادل مندلسون، لم تكن تختلف عن الخطاب الديني الإيماني إلا من خلال اللغة أو نوع العبارات التي يستخدمها لسنغ. ولتأكيد هذه المرافعة كان على مندلسون أن يحلل فلسفة سبينوزا ويبين وجهة نظره فيما تتضمنه من مشكلات تجعله هو يرفض الكثير من مرتكزاتها. غير أن اللافت، كما ورد في أحد المصادر، هو أن مندلسون كان في مطلع نشاطه الفكري متفقاً مع سبينوزا في مجمل آرائه،[14] ولم يكن ذلك مستغرباً بطبيعة الحال لأن التوجه الأساسي لفلسفة مندلسون توجه عقلاني تنويري، فكان طبيعياً أن تلتقي آراء مندلسون، أو على الأقل بعض ما هو أساسي منها، مع أطروحات سبينوزا، أو بعضها، تماماً كما حدث مع كثير من قادة التنوير ومثقفي أوروبا بشكل عام في تلك الفترة، وقد مر بنا في الفصل المتعلق بسبينوزا ما حدث للمفكر الفرنسي مونتسكيو حين اتهمه اليسوعيون الفرنسيون بالسبينوزية وحرص هو على نفي التهمة.

لقد انتمى مندلسون إلى التيار العام للتنوير، على عكس سلفه اليهودي المتطرف، لكن يهودية كليهما ظلت مشكلة خاصة تضاف إلى مشكلات التنويريين الأوروبيين بشكل

---

(13) نشأت حكاية أقرب إلى الأسطورة حول ذلك الرد تربط بينه وبين وفاة مندلسون؛ فقد قيل إن الفيلسوف اليهودي كان من الحرص على الرد على ما نشره جاكوبي بحيث غادر مسرعاً إلى الناشر لطباعة الرد، وكان ذلك في فصل الشتاء، ولكن مندلسون لم يبال بالبرد حين خرج دون ملابس كافية مما أدى إلى مرضه ووفاته بعد أربعة أيام من إصابته.

(14) انظر المقالة المتعلقة بسبينوزا في موسوعة ستانفورد للفلسفة *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: http://plato.stanford.edu/

عام. مندلسون خاض مشكلة الانتماء اليهودي بشكل مختلف جداً عن الأسلوب الذي اتبعه سبينوزا قبل نصف قرن تقريباً. كان مندلسون مشغولاً بانتمائه وبالجماعة اليهودية التي ينتمي إليها وموروث تلك الجماعة وكيفية التوفيق بين ذلك وبين الثقافة الأوروبية المعاصرة، بينما شغل سبينوزا بتطوير فلسفة منبتة عن جماعته وموروثاتها، من ناحية، وبمنهج يمكن من خلاله علمنة الموروث اليهودي/ المسيحي، من ناحية أخرى. التقى الاثنان على مستوى الإيمان بالعقلانية بوصفها منهجاً أساسياً وكلياً ضرورياً، لكنهما اختلفا في مقدار الاتكاء على العقل، وفي الأهداف التي ينبغي السعي إليها انطلاقاً من تلك العقلانية.

في توجهه العام يمكن النظر إلى مندلسون بوصفه الأقرب إلى ما يمكن وصفه بالنموذج الأعلى (الأركيتايب) للمثقف اليهودي الغربي كما سيتبلور فيما بعد، المثقف الذي يسعى بكل ما أوتي للاندماج بالثقافة المحيطة وبالأنماط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعيش بين ظهرانيها، ولكنه لا يستطيع الفكاك في الوقت نفسه من الشعور بالاختلاف، سواء طغى على ذلك الشعور إحساس بالتفوق والثقة أو إحساس بالغربة والقلق والخوف. وسنجد في الفصول التالية نماذج لذلك المثقف، سواء كان عالماً أو فيلسوفاً أو فناناً، وهو يعكس بعض تلك الأحاسيس. في المرحلة التي عاشها مندلسون لم يكن من المتوقع أن يحقق ذلك المثقف حضوراً متفوقاً على النحو الذي حققه نظراؤه ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أي التفوق على النمط الفرويدي أو الماركسي. لقد كان المثقف اليهودي، متمثلاً بمندلسون، في مرحلة استيعاب المعطى الحضاري الغربي والاندماج فيه سعياً للإسهام في مكوناته أو لتشكيل مكون من مكوناته. والواقع أن كثيراً من متفوقي اليهود، إذا استثنينا عمالقة من طراز فرويد وماركس وهوسرل، ظلوا حتى في المراحل اللاحقة أقرب إلى المعلقين أو النقاد على المتون الغربية منهم إلى بناة لتلك المتون، أي أنهم لم يبنوا أنظمة فلسفية أو فكرية كبرى بقدر ما حللوا تلك الأنظمة ونقدوها أو سعوا إلى خلخلتها وتقويضها، أي نقدها ولكن على نحو متطرف وبمعطيات فكرية معينة، على طريقة ديريدا في نقد الفلسفة اليونانية، وطريقة مدرسة فرانكفورت وغيرها في نقد فكر التنوير وفلسفة هايدغر وما إلى ذلك.

انحناءة عبرانية: هاينه ومأزق الانتماء

«تتوقد عيناه الزرقاوان بالنور والإلهام، وخداه المدوران الممتلئان في حدود رشيقة لا تبدو عليهما تلك الكآبة والرومانطيقية التي كانت مألوفة في ذلك العهد. على عكس ذلك كانت الوردتان القرمزيتان تتفتحان تفتحاً كلاسيكياً، وكانت انحناءة عبرانية خفيفة تدخل شيئاً من الشك على إدراك أن أنفه يوناني، وإن لم تعرقل صفاءه».

تيوفيل غوتييه[1]

«إن اليهود بالفعل مخلوقون مما خلقت منه الآلهة. تراهم اليوم يداسون بالأقدام وغداً يُعبدون؛ وبينما يزحف بعضهم في أكثر طين التجارة قذارة، يسمو البعض الآخر إلى قمم الإنسانية ... إن اليهود شعب الروح، وكلما عادوا إلى روحهم يصيرون عظماء ورائعين ويخزون الأنذال المهيمنين عليهم ويهزمونهم ... ومثلما قادوا العالم يوماً في طرق التقدم الجديدة، فإن على العالم أن ينتظر المزيد من اكتشافاتهم».

هاينريش هاينه[2]

حين كتب الكلمات السابقة الشاعر والكاتب الفرنسي تيوفيل غوتييه عام 1856 كانت قد مضت عدة أيام فقط على وفاة هاينريش هاينه، وهو في كلماته يتذكر كيف بدا الشاعر الألماني/ اليهودي في الخامسة والثلاثين أو السادسة والثلاثين حين التقاه لأول مرة بعد

---

(1) رايسبيلدر: رحلات هاينه في أوروبا ترجمة عبد المعين الملوحي مج1 (بيروت: دار التنوير، 1982) ص8.

(2) Heinrich Heine's *Memoires* ed. Gustav Karpeles; trans. Gilbert Cannan (London: William Heinmann, 1910). الإحالة إلى المذكرات هي إلى هذه الطبعة.

وصول هاينه إلى باريس للإقامة بها، الإقامة التي استمرت حتى وفاته في السنة التي زاره فيها غوتييه للمرة الأخيرة، حيث بدا هاينه في حالة مناقضة تماماً للمرة الأولى. فقد كان هاينه قد أمضى عدة أعوام في شلل وعمى شبه تامين، حيث لم يبق له سوى رمش واحد يتحرك، وفراش ألقي عليه سمي لاحقاً بـ «الفراش - القبر». كانت الانحناءة العبرانية قد تحولت إلى منحدر إنساني مخيف.

ذلك «الهاينه» كان قد ملأ الدنيا وشغل الناس، ليس بإنتاجه الثقافي المهيمن - فقد كان معاصراً لعمالقة هيمنوا على أوروبا آنذاك مثل غوته وبلزاك وغوتييه نفسه، عمالقة فاقوه أهمية أدبية - وإنما بضجيج حضوره السياسي والاجتماعي والثقافي. فإلى جانب حضوره الإبداعي الذي لا ينكر، بل الذي جعله صاحب أشهر قصائد غنائية في الشعر الأوروبي، كما يكاد ينعقد الإجماع، عاش هاينه حياة مليئة بالصخب والاحتجاج والمشاكسات التي خلقت له الكثير من الأعداء وزادت من صعوبة الاعتذار له من قبل أصدقائه القليلين. غوتييه، الذي لم يره في مرتبة أقل من العمالقة المشار إليهم، حيث عده أكبر شاعرغنائي في ألمانيا ووضعه إلى جانب الألمانيين الكبيرين غوته وشلر، وصفه على الرغم من ذلك بالمزيج من الإله والشيطان، ثم استشهد بكلام قاله هاينه عن نفسه تتضح منه بعض معالم تلك الشخصية التي جعلت من الصعب الوقوع في حبها:

> وكنت أنا نفسي قانون الأخلاق الحي. كنت معصوماً عن الخطأ، كنت الطهارة المتجسدة . . . لم أنتقم قط من أعدائي لأني لا أقبل أن يكون هناك أعداء يواجهون شخصيتي الخالدة، وإنما هناك مريدون، مؤمنون أقدم لهم كثيراً من الخير . . .[3]

لم تكن كتابات هاينه كلها على هذا النحو المتعجرف، بطبيعة الحال، وإنما هي بعض صفات شخصيته التي تولدت ربما نتيجة للظروف القاسية التي عاشها حين اصطدم طموحه الشديد واعتداده بنبوغه بواقع اجتماعي قاسٍ وما فرض عليه وعلى غيره من يهود ألمانيا من قيود وقوبلوا به من كراهية في أغلب الحالات.

رؤية عامة: الحياة والأعمال

بدت معالم الظروف التي عاشها هاينه تتضح منذ سني شبابه في مدينة دوسلدورف الألمانية حيث ولد سنة 1797 لعائلة يهودية عرف بعض أفرادها، ومنهم والد هاينه وعمه،

(3) المذكرات، ص9.

بالاشتغال في حقل التجارة. غير أن تطلعات الشاب الثقافية والإبداعية وشخصيته المائلة نحو القراءة والكتابة وكراهيته للعمل التجاري بشكل خاص أحبطت محاولات العائلة لإدخاله في سلكها المهني. ولكن الخيبة المتولدة لدى العائلة، لاسيما خاله المليونير سولومون، نتيجة لسلوك هاينه، لم تحل دون تقديم العون له ليكمل تعليمه الجامعي، ومع أنه أكمل تعلميه الجامعي بالفعل في حقل القانون، فقد اكتشف سريعاً بأن ذلك لم يخوله حق الدخول في سلك الخدمة المدنية الألمانية بسبب انتمائه اليهودي، فما كان منه إلا فعل ما فعله يهود كثيرون آخرون، أي الدخول في المسيحية. وبالفعل تحول هاينه إلى البروتستانتية عام 1825، ليتحول اسمه من «هاري هاينه» إلى «هاينريش ماكسيميلان» هاينه، وليحمل معه نتيجة ذلك كثيراً من الامتعاض الذي سيعبر عنه فيما بعد بطرق مختلفة. وكان مما زاد من امتعاضه أن دخوله في المسيحية لم يحسن من وضعه كثيراً، فرحل إلى باريس بعد ذلك بستة أعوام مستبشراً بثورة 1830 التي رفعت شعار المزيد من العدالة والديمقراطية مقرراً هذه المرة أن يمضي بقية حياته هناك.

في باريس انجذب هاينه إلى النشاط الفكري والأدبي المتقد فانضم إلى مؤيدي المفكر الفرنسي سان سيمون الذي كان يدعو إلى شكل من أشكال الاشتراكية، وكان أمل هاينه معقودً ليس على الأفكار الاشتراكية، على الرغم من أهميتها بالنسبة له، بقدر ما كان معقوداً على أن تؤدي أطروحات المفكر الفرنسي إلى أن تقلل تلك الأفكار من هيمنة التيار الديني متمثلاً بما كان يعرف عنئذٍ بالناصرية، أو المسيحية (نسبة إلى المسيح بوصفه من بلدة الناصرة بفلسطين)، وتغليب النزعة الهلِّينية التي كان كثير من المثقفين الفرنسيين والأوروبيين من الليبراليين يفضلونها. وكانت تلك الأفكار نفسها هي لب ما طرحه في عدد من المقالات والدراسات التي نشرها في تلك الفترة، ومنها مقالات بعنوان «شؤون فرنسية» (1832) وأخرى حول «المدرسة الرومانتيكية» (1833-1835)، بالإضافة إلى مقالات بعنوان «حول التاريخ والدين والفلسفة في ألمانيا» (1834-1835) انتقد فيها الوضع المعاصر في ألمانيا وماضيها القريب مؤكداً أهمية الكوامن الثورية لعهد الإصلاح البروتستانتي والفلسفة النقدية الألمانية. ومع أن تلك المقالات كتبت أصلاً بالفرنسية ووجهت إلى قراء فرنسيين فإن الهدف الألماني البعيد لم يكن غامضاً: فألمانيا التي اضطهدت هاينه وأهانته بإرغامه على التنصر، مثلما أرغمت يهوداً كثيرين غيره على ذلك وعلى صنوف أخرى من الإهانة، كانت بحاجة إلى تغيير جذري يمكن أن يستمد من تاريخ ألمانيا وثقافتها وليس من الخارج، من البروتستانتية بوصفها ثورة كنسية تصحيحية ومن الفلسفة النقدية الألمانية لكانط وشيللنغ وغيرهما. كان أمل

هاينه أن تصل تلك الكتابات إلى ألمانيا بالترجمة أو عن طريق الفرنسية نفسها التي كانت منتشرة في أوساط المثقفين الألمان بفعل الهيمنة الفرنسية السياسية والثقافية.

غير أن هاينه، المستضاف في باريس، لم يكن بإمكانه تجاهل فرنسا تماماً، ويبدو أنه أحس بواجبه تجاه مضيفيه فكتب سلسلة أخرى من المقالات ما بين عامي 1840 و 1843 حول الحياة والثقافة الفرنسية نشرت في الصحف أولاً ثم فيما بعد في كتاب بعنوان **لوتيزيا** (1854)، وهو عنوان يستعيد الاسم الروماني القديم لباريس، في إشارة واضحة إلى الرغبة في تكريس الشخصية الهلّينية للثقافة الأوروبية. من ذلك الاهتمام بفرنسا عاد مرة أخرى ليكتب حول ألمانيا التي كان واضحاً عدم قدرته على تناسيها، فنشر إثر زيارة لبلده كتاباً شعرياً حاكى فيه مسرحية لشكسبير عنوانه **ألمانيا، حكاية شتائية** (1844)[4] مهاجماً فيه «رجعية» النظامين السياسي والديني.

كانت السنوات الأولى من فترة إقامة هاينه في باريس من أسعد سني عمره، لكن المتاعب لم تلبث أن حلت عليه مرة أخرى عام 1835 حين بدأت السلطات الألمانية تضيق بوجوده فمنعت تداول كتبه، وأحاط به رجال البوليس السري حتى غدا أقرب إلى الإنسان المنفي. بعض العون جاءه من صديقه كارل ماركس الذي نشر في جريدة «فورفارتز» (إلى الأمام) قصيدة هاينه الهجائية المطولة حول ألمانيا التي نشرت فيما بعد تحت العنوان المشار إليه قبل قليل **ألمانيا: حكاية شتائية**. وكما سبقت الإشارة في موضع سابق من هذا الكتاب،[5] فقد اتصلت بين الكاتبين الألمانيين/ اليهوديين هاينه وماركس صداقة استمرت زمناً طويلاً كان الحافز وراءها شعور مشترك بالاضطهاد وكراهية مشتركة أيضاً لديهما لما تمثله الدولة الألمانية من توجه مسيحي، على الرغم من أن كليهما كان من اليهود المتنصرين، ماركس منذ السادسة من عمره، مع بقية أفراد عائلته، وهاينه منذ الثامنة والعشرين، كما سبقت الإشارة.

في الفترة التي أعقبت ثورة 1848، الثورة التي حققت المزيد من الإصلاحات الديمقراطية في فرنسا، كانت متاعب هاينه تتزايد، وكان مما أججها الكشف عن أن هاينه كان على الرغم من انتقاده للهيمنة بأشكالها كافة، أي هيمنة النظام الفرنسي، كان يتلقى مرتباً من الحكومة الفرنسية أو من ذلك النظام الذي كان ينتقده. وكان مما زاد الأمر سوءاً ما انتشر آنذاك من معلومات عن الحرب الشعواء والمعلنة التي خاضها هاينه

---

(4) المقصود مسرحية شكسبير **حكاية شتائية** . *A Winter's Tale*

(5) في الفصل المتعلق بالسمات الفكرية للمكون اليهودي.

من موقعه في فرنسا ضد أقاربه للحصول على نصيب من تركة عمه المتوفى سولومون، فتبينت للناس صفات أخلاقية مذمومة لم تزل تلطخ سمعته كلما جاء ذكره.

تلك المصائب التي حلت بالشاعر اليهودي لم تكن أشد قسوة مما حل به عام 1848 حين بدأ مرض جلدي يغزو جهازه العصبي إلى أن أقعده في الفراش عاجزاً عن الحركة، وإلى حد أن فراشه، كما سبقت الإشارة، كان يشار إليه بالفراش- القبر. لكن تلك المصيبة وما سبقها لم تفت من عضد الرجل فظل ينتج الأعمال حتى قرب وفاته. بل إنه كتب ما يعد أفضل قصائده في تلك المرحلة القاتلة من حياته. ومع ذلك فإن مساوئ تصرفاته تجاه الآخرين وحجم ادعاءاته حول نفسه ظلت تطارد الشاعر حتى وقتنا الحاضر، مثلما ظل يطارده انتماؤه اليهودي سواء في القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين حين حلت المصائب الكبرى باليهود في مسقط رأسه ألمانيا. في أثناء الحكم النازي قامت السلطات بإحراق كل الكتب ذات الصلة باليهود، وكان من تلك أعمال هاينه، غير أن شهرة الرجل وانتشار قصائده المغناة في الوجدان الألماني، بل الأوروبي عموماً، حدًّا من قدرة تلك السلطات على محو الرجل وأعماله من الذاكرة تماماً، فبقيت له قصائد ضمن مختارات شعبية سمح بها النازيون، لكن دون أن يسمحوا بذكر اسم الشاعر، فقد استبدل الاسم بعبارة «المؤلف غير معروف». إضافة إلى ذلك فشل العديد من المحاولات لتكريمه أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين في عدد من المدن الألمانية بإقامة نصب تذكارية حين جوبهت تلك المحاولات بردود فعل عنيفة رفضت ذلك التكريم.

البيئة اليهودية

على الرغم من أن هاينه عاش فترة ما بعد الخلاص اليهودي، أي الفترة التي يفترض أن اليهود انعتقوا في أثنائها من أسر الغيتوات التي فرضتها عليهم الدول الأوروبية المسيحية، والتي يفترض أن مفكرين مثل مندلسون قد كرسوا احترام اليهود فيها، فإن واقع الأمر كان غير ذلك ليس بسبب القيود الكثيرة التي ظلت قائمة، كما وردت الإشارة، فحسب، وإنما لأن الانعتاق من الغيتوات وتغيير وضع قام لمدة قرون كان عملية تحتاج بطبيعتها إلى وقت طويل لتكتمل. وكان مما زاد من المرارة أن احتلال نابليون لأجزاء من ألمانيا أوائل القرن التاسع عشر وفرضه قوانين متسامحة تجاه اليهود لم يدم طويلاً، فعادت القوانين القاسية السابقة لتُفرض من جديد على تلك الجماعات. ففي فرانكفورت التي زارها هاينه عام 1815، وكان في الثامنة عشرة، اكتشف أن اليهود

ما زالوا يعيشون معزولين في حي قذر يغلق عليهم نهاية الأسبوع. كانوا «يُكرهون على أن يحتشدوا هناك متزاحمين كالديدان: قبيلة وفيرة العدد، عليلة الصحة، لزجة العرق، لا سبيل إلى وصف مذلتها ومهانتها».[6] ومع أنه لم يكن اليهود جميعاً يحيون تلك الحياة المهينة، فإلى جانب الفقراء كان ثمة يهود ميسورين وآخرون في حال محتملة، فإن الجامع لكل أولئك كان تقديم التنازلات وفروض الولاء سواء للدولة أو لمؤسسات المجتمع المسيحي ومتطلبات العيش فيه.

تلك التنازلات وفروض الولاء كان من الصعب على شاعر مرهف مثل هاينه أن يقدمها، كان صعباً عليه أن يفعل ما كانت تفعله الأغلبية الصامتة، أو يقدم ما يقدمه أصحاب المصالح التجارية منهم، كما كان حال عمه سولومون أو حتى والده الذي كان أقل حظاً لكنه لم يقل حرصاً على تقديم التنازلات التي طالما تعودتها الجماعات اليهودية في أوروبا للحفاظ على بقائها أحياناً ولتحقيق مكاسب تفوق مجرد البقاء أحياناً أخرى. في مذكراته يشير هاينه إلى صلته بوالده وكيف تمحورت تلك الصلة حول وضع العائلة، بل الجماعة اليهودية بأكملها، وحاجتها إلى الحفاظ على التوازنات الدقيقة في علاقتها بالمجتمع الألماني:

> لقد كنت متهماً بالتجديف، فما كان من والدي إلا أن ألقى علي أطول خطبة سبق له إلقاؤها: '... يمكنك أن تكون فيلسوفاً كما تريد، لكني أطلب منك ألا تقول في العلن ما يدور في ذهنك، لأنه سيضر بأعمالي التجارية أن يعرف الزبائن أن لدي ابناً لا يؤمن بالله: اليهود بشكل خاص لن يشتروا المخمل مني، وهم أناس شرفاء يدفعون في الحال، ويؤمنون بدينهم كما ينبغي ...'[7]

موقف هاينه الإلحادي والعلاقة المتوترة التي يشير إليها والده لم تمنع الشاعر في شبابه

---

(6) أحمد الصاوي محمد: هايني: حياة العذاب والإبداع (القاهرة: دار المعارف، د. ت.) ص26. جاء في هذا الكتاب أنه "تضمن ترجمة بتصرف للدراسة الكاملة" التي نشرت بالإنجليزية بعنوان *That Man Heine* للويس براون Browne بالتعاون مع إلزا فيل Elsa Weihl والكتاب الأخير صادر في نيويورك عن ماكملان عام 1927. لكن هذه المعلومات البيليوغرافية عن الكتاب الأصل لم ترد في الترجمة العربية، وهي على أية حال ترجمة غلب عليها التصرف الشديد، حيث أن المترجم أضاف نصوصاً شعرية عربية وأدخل الكثير من المعلومات التي لا علاقة لها بالكتاب المترجم، مثل إشارته إلى الحرب العالمية الثانية (ص104)، التي تلت نشر الكتاب بأكثر من عشرة أعوام.
في الإشارات التالية إلى الكتاب سأكتفي بـ هايني. أما اختياري الإشارة إلى الشاعر بـ «هاينه» فلأنه الاسم الأكثر شيوعاً.

(7) المذكرات، ص 55-56.

من التعرف على ملامح الثقافة التي ينتمي إليها، فقد ذكر في رسالة تعود إلى العام 1824 أنه يدرس «التاريخ اليهودي»، وأنه على الرغم من قيامه بذلك استجابة لطلب معلمه الحاخام، فإنه كان يلبي حاجة داخله هو، حاجة تظهره على نقيض الشخصية الإلحادية التي يشير إليها الأب: «تؤثر فيّ مشاعر غريبة حين أقرأ تلك السجلات الحزينة المترعة بالتعاليم والأسى. إن روح التاريخ اليهودي تزداد وضوحاً لي، وسيساعدني هذا الزاد على تبوء مكانة جيدة» (المذكرات، ص144-145). غير أن من الممكن بالطبع فهم «الزاد الروحي» لا من حيث هو تدين تقليدي أو أرثوذكسي، وإنما من حيث هو هوية وانتماء، مصدر لقوة الشخصية في وجه العداء المسيحي المستحكم والذي يجعل حتى أكثر اليهود إلحاداً أو رفضاً للتدين لصيقين بدينهم مدافعين عنه.

يؤكد ذلك الموقف الدفاعي، الاضطراري ربما، ما يشير إليه هاينه في رسالة أخرى كتبها بعد رسالته السابقة باثني عشر عاماً، أي عام 1836، قال فيها: «يهاجمني المسيحيون واليهود على حد سواء؛ اليهود يحملون عليّ لأنني لم أحمل السلاح دفاعاً عن خلاصهم في بادن وناساو وفي ولايات منزوية وهامشية أخرى. يا لمحدودية نظرهم! إن الدفاع عن قرطاجة لا يتم إلا خارج روما» (المذكرات، ج2، ص48). من الضروري، بتعبير مباشر، الخروج من ألمانيا للدفاع عن اليهود فيها. ذلك الموقف الرمادي المشتت بين الانتماءات والهويات كان قدر مثقف وشاعر مثل هاينه، مثلما كان قدر كثيرين قبله من مثقفي اليهود منذ سبينوزا وامتداداً إلى مندلسون، ومثلما هو قدر آخرين منهم كما سنرى فيما بعد، على تفاوت في مدى المعاناة من شتات الهوية. وإذا كان هذا هو أيضاً قدر كثير من المثقفين من غير اليهود فإن الاختلاف هو في نوع المعاناة وحدتها. وكان الفيلسوف الألماني هابرماس قد لمس ذلك الاختلاف في إشارة سبق إيرادها إلى الكراهية التي عانى منها هاينه بوصفه يهودياً: «إن الكراهية التي ظلت تقصف هاينه بوصفه يهودياً ومثقفاً طوال حياته جعلته مرهف الوعي بالحد المزدوج للنزعة القومية . . .»[8]

كان من مظاهر شتات الهوية التي عانى منها هاينه أنه انضم في صباه إلى جماعات متباينة، منها جماعة معادية لليهود في جامعة بون هي «جماعة الطلبة الوطنيين»، فقد كانت تلك الجماعة مسيحية تكره اليهود بل تناصبهم العداء. وإن كان من تفسير لذلك

(8) Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate* ed. and tr. by Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989) p. 82.

فقد يكون في سعي هاينه لإثبات انتمائه الوطني أو قوميته الألمانية في تلك المرحلة المبكرة لعلها تكون ملاذاً يقيه مساوئ انتمائه اليهودي. لكنه انسحب من تلك الجماعة حين ذهب إلى برلين ليجد أنه ليس مضطراً هناك لإثبات ما يغاير هويته اليهودية التي كانت محل تسامح كبير في تلك المدينة. فلم يكن اليهود في برلين من أغنياء الصيارفة الذين يستثيرون كراهية الناس، وإنما كانوا معنيين بالفكر والثقافة، علماً بأن معظمهم كان لادينياً، كما كان هاينه نفسه، أو يعلنون إما المسيحية أو اللادينية. ومع أن هاينه في تلك المرحلة اندمج في هويته اليهودية فقد ظل يحس بهشاشة الانتماء إلى اليهود، بل ويحتفظ بشعور عميق بالكراهية لهم. ومن إشاراته إلى تلك الكراهية قوله ذات مرة: «ليس لدي القوة على إطلاق لحية، وعلى الصوم، وعلى الكره، وعلى الصفح بعد الكره» (هايني، ص38، 49).

في تلك المرحلة زار هاينه مدينة فيمار الألمانية حيث كان شاعرها الشهير غوته، لكن الزيارة لم تسفر عن علاقة وطيدة أو حتى عن ترحيب. فقد استقبل غوته هاينه بفتور وسأله، حسب أحد المصادر، : «أليس للهر [السيد] هايني عمل آخر في فيمار؟» (هايني، ص58). ومن هنا لم تؤد تلك المحاولة للحصول على اعتراف أدبي ألماني بالموهبة القادمة إلا إلى تعميق الكراهية القديمة التي طالما أضمرها هاينه لوطنه وربما للألمان عموماً. وكان جزء من تلك الكراهية مرتبطاً بالانتماء اليهودي الذي شعر بأنه لن يستطيع الخلاص منه على كرهه له، والذي أدى في النهاية إلى خروجه من ألمانيا. في رسالة إلى أحد أصدقائه كتب قائلاً: «لشد ما أشتاق إلى أن أقول وداعاً لهذا الوطن الألماني . . فاليهودي الكائن في، الذي لا سبيل إلى استئصاله، يتحرش بي كالكلب ويطاردني ليطردني من وطني . . » (هايني، ص66).

أحد الذين تعرف عليهم هاينه في تلك الفترة وترك أثراً واضحاً فيه صحافي يهودي ألماني اسمه لودفيغ بيورن خاض تجربة تلتقي مع تجربة هاينه في كثير من الوجوه. فقد واجه بيورن صعوبة في الحصول على عمل لكونه يهودياً، فما كان منه إلا أن دخل المسيحية وغير اسمه من «يودا لاو باروخ»، فاستطاع بذلك تأسيس صحيفة لعبت بدورها دوراً خطيراً في تاريخ الحضور الثقافي اليهودي في ألمانيا. فقد كان بيورن أول يهودي يتخذ من الكتابة والنشاط الإعلامي مهنة وهوية أساسية في تاريخ اليهود الألمان. وكان من الطبيعي أن يشعر بيورن بما شعر به هاينه أيضاً من شتات في الانتماء جاء كثير من اليهود بعد ذلك ليشعروا به أيضاً، كما هو الحال لدى كارل ماركس وسيغموند فرويد وجاك دريدا وغيرهم. ففي إحدى رسائله ضمن كتاب له بعنوان **رسائل من باريس**

(1831-1834) كتب بيورن يقول:

لقد عشت التجربة آلاف المرات ولكنها مع ذلك تظل تجربة جديدة إلى الأبد. البعض ينتقدونني لكوني يهودياً؛ والبعض الآخر يسامحونني لكوني كذلك؛ وفئة ثالثة تصل إلى حد امتداحي لذلك الانتماء؛ لكن الجميع مشغولون به. إنهم كما لو كانوا في أسر دائرة السحر اليهودية هذه - لا أحد يستطيع الفكاك منها.[9]

لقد بدا التنصر حلاً لبيورن مثلما بدا لهاينه وغيره، لكن ذلك دام لفترة قصيرة هي فترة احتلال نابليون لأجزاء من ألمانيا وفرضه سياسة متسامحة تجاه اليهود. فحين انتهى الاحتلال صار التنصر غير ذي جدوى في فتح الوظائف المدنية لليهود عموماً ومنهم تلك الفئة المثقفة التي اضطرت نتيجة لذلك الحرمان إلى الاتجاه نحو العمل التجاري أو العمل الثقافي والإعلامي، فعمل بيورن مثلما عمل ماركس من بعده في مجال الصحافة، وجاء أمثال هاينه ليفيدوا من أولئك الأصدقاء فينشروا ما لديهم من أعمال.

في مذكراته يتحدث هاينه عن موقف صديقه بيورن تجاه الانتماء اليهودي ثم يربط ذلك بموقفه هو. يقول إن بيورن كان يتباهى بانتمائه حين يزعجه أعداؤه بكثرة الإشارة إلى كونه يهودياً. كان يتباهى بأصله على نحو طريف، فقد قال ذات مرة لأحد الفرنسيين، في محاكاة ساخرة لميرابو، «'عيسى المسيح - الذي كان ما بين قوسين ابن عمي - كان يدعو إلى المساواة، الخ'».[10] ثم يعقب هاينه على كلام بيورن، وبنغمة جادة تذكرنا بما سبق أن رأينا لدى غيره من مثقفي اليهود الأوروبيين، قائلاً:

إن اليهود بالفعل مخلوقون مما خلقت منه الآلهة. تراهم اليوم يداسون بالأقدام وغداً يُعبدون؛ وبينما يزحف بعضهم في أكثر طين التجارة قذارة، يسمو البعض الآخر إلى قمم الإنسانية، وليس غلغوثا الجبل الوحيد الذي نزف عليه إله يهودي لتخليص الإنسانية. إن اليهود شعب الروح، وكلما عادوا إلى روحهم يصيرون عظماء ورائعين ويخزون الأنذال المهيمنين عليهم ويهزمونهم . . . ومثلما قادوا العالم يوماً في طرق التقدم الجديدة، فإن على العالم أن ينتظر المزيد من اكتشافاتهم. (المذكرات، ص100).[11]

---

(9) *Yale Companion to Jewish Writing and Thought* (مرجع سابق) ص77.

(10) المذكرات ص100. ميرابو أحد قادة الثورة الفرنسية وخطبائها البلغاء. .

(11) غلغوثا، ويسمى أيضاً «كالفاري» وبالعربية «الجمجمة»، تل في القدس يعتقد المسيحيون أن المسيح عليه السلام صلب عليه.

إننا هنا إزاء نشوة تشبه ما يسجله الإنجليزي بنجامين دزرائيلي في بعض رواياته ذات التوجه اليهودي. فكما سنرى في فصل تالٍ، فإن ما يقوله هاينه هو نفس ما يقوله حكيم يهودي اسمه سيدونيا في تلك الروايات: الإيمان العميق بعظمة اليهود الكامنة وقدرتهم على قيادة العالم المرة تلو الأخرى. ما يختلف هو في أن هاينه لا يريد للصورة أن تكون خالصة في مثاليتها، فاليهود قادرون أيضاً على أن يكونوا أنذالاً وقذرين، وهو ما نتوقعه من شاعر عاش مرارة الانتماء اليهودي من فقر ورفض وإهانة، المرارة التي لم يعرفها سياسي مثل دزرائيلي وفق للوصول إلى أعلى مراتب السلطة في بلاده.

النشوة التي تعتري خطاب هاينه هي ما عبر عنه غير مثقف يهودي ممن مروا بنا في هذا الكتاب وممن لم يمروا بعد، كما سيتضح لنا. لكننا هنا ونحن نتأمل تطور أحد أهم شعراء ذلك الانتماء الثقافي/ الإثني نحتاج إلى تبين سماته وهي تتشكل ثم وهي تشتبك مع السمات المشابهة لدى الآخرين. فمثلما يحدث لدى دزرائيلي، يرتفع صوت هاينه، وهو الذي عبر غير مرة عن كراهيته ليهوديته ورغبته في التخلص منها، بنغمة أقرب إلى الصهيونية المشيانية/ الرسولية كما تتضح لدى زيفي كاليشر وموسى هس، وهما من مثقفي اليهود الذين عاصروا هاينه وإن انتميا إلى جيل أصغر.(*) يقول هاينه: «مهما يكن من أمر فإن المحتمل جداً ألا تكون مهمة العنصر [اليهودي] قد اكتملت بعد، وقد يكون ذلك مؤكداً فيما يتصل بألمانيا. إن ألمانيا تنتظر مخلصاً، مسيحاً يأتي مبكراً - وقد أنعم على اليهود من قبل بمسيح مقدس . . . وهذا المخلص لألمانيا قد يكون هو نفسه الذي تنتظره إسرائيل . . . .» (**المذكرات**، 101). وفي موضع آخر يواصل التعبير عن اعتزازه بيهودية مستعادة فيعيد تقييمه للنبي موسى الذي طالما كرهه كما يقول، لكنه الآن يراه من زاوية مختلف. فانسجاماً مع روح الهلِّينية التي تبناها هاينه مع مثقفين أوروبيين كثيرين في أثناء القرن التاسع عشر سواء كانوا من اليهود أو المسيحيين، لم يستطع هاينه تقبل ما بدا له من كون موسى غير محب للفن، لكنه الآن يرى أن النبي، «مثل غيره من المواطنين المصريين»، لم يكن في الحقيقة خلواً من ذلك الحب: «على عكس بقية المصريين لم يشكل أعماله الفنية من الحجارة والجرانيت وإنما بنى أهراماً من الرجال ونحت مسلات من الرجال أيضاً؛ أخذ قبيلة مسكينة من الرعاة وصنع منها شعباً سيتحدى القرون، شعباً خالداً ومقدساً، شعب الله، شعباً سيكون نموذجاً لكل الشعوب، وللبشرية كأنموذج أول؛ لقد صنع في إسرائيل!» (**المذكرات**، ص252).

(*) في فصل لاحق سنتوقف عند هذه الشخصيات اليهودية الصهيونية.

هذه اليقظة الروحانية المشبوبة باتجاه اليهودية غمرت الشاعر الألماني وهو على فراش المرض، فهو الآن في مواجهة الموت الحتمي والقريب مؤمن وشديد الاعتزاز بانتمائه، يرى قيمة لليهود لم يكن يراها من قبل. ولكن تغيير اتجاهه لاعلاقة له بطبيعة الحال بمنجزه الإبداعي الذي تخلق في رحم الهوية المشتتة والتذبذب الثقافي والقلق الذي طالما كان مسؤولاً عن توهج الفن. فكراهيته لانتمائه اليهودي ولألمانيا وسعيه للفكاك من كليهما ثم عجزه عن ذلك هو ما تتحدث عنه أعمال كثيرة له. هناك لا نلقى تلك القناعة النهائية بتميز اليهود ووضوح الانتماء إليهم. فقد ظل هاينه مطارداً بيهودية هي بالنسبة له أقرب إلى المرض الذي لا يشفى منه منها إلى الميزة التي يعتد بها. فحين تبرع عمه سولومون ببناء مستشفى في هامبورغ عام 1841 كتب قصيدة احتفائية بالمشروع، لكنه لم يستطع كبح جماح نزعته الانتقادية فعرج في القصيدة نفسها على 'اليهودية' بوصفها مرضاً أتى به اليهود من مصر ولن يشفيه المستشفى الألماني: «مرض العائلة الممتد عبر ألف عام/ الوباء المجرجر من وادي النيل/ الدين المصري الضار».[12] ولم يكن الشاعر يعلم أنه بربط اليهودية بمصر بدا وكأنه يضع أسس نظرية يهودي شهير آخر هو فرويد، كما سنرى لاحقاً.

في عام 1822 انضم هاينه إلى مجموعة من المثقفين اليهود تسمى «الجماعة اليهودية للثقافة والعلم»[*] سعت إلى «التغلب على عزلة اليهود عن الثقافة الأوروبية بتشجيعهم على ممارسة أنشطة غير تجارية وللوصول إلى حل، من خلال الاعتدال الديني، لمأزق الجمع بين الاندماج والمحافظة على الهوية اليهودية في الوقت نفسه» (سامونز، ص89-90). ورأت تلك الجماعة أن تفعل ذلك من خلال دراسة الفيلولوجيا والتاريخ وفلسفة الدين اليهودي. كان هاينه أقل المجموعة من ناحية الإحاطة بموضوعات البحث المطروحة لكنه سعى عبر الانضمام إليهم، كما يقول جفري سامونز، كاتب سيرته، إلى استخلاص هوية ثقافية يهودية خالية من المكون الديني لتلك الهوية. بيد أن تلك

---

(12) Jeffrey L. Sammons, *Heinrich Heine: A Modern Biography* (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1979) p. 25. الإشارة في النص إلى (سامونز) هي إلى هذه الطبعة.

(*) يمكن ترجمة اسم الجماعة إلى العربية بطريقة مختلفة توحي بها ترجمة الاسم إلى الإنجليزية، وهي ترجمة تبدو مطابقة للأصل الألماني، فهي في الأصل "Verein für Kultur und Wissenchaft der Juden" وبالإنجليزية "Society for Culture and Science of the Jews" ما يعني إمكانية ترجمة الاسم إلى «جماعة الثقافة والعلم اليهوديين»، لأن الثقافة والعلم يبدوان منسوبين إلى اليهود، لكن المرجح أو الأكثر منطقية هو نسبة الجماعة إلى اليهود وليس العلم أو الثقافة، أي الترجمة كما هي مثبتة في النص الرئيس أعلاه.

المحاولة لم تخل من تناقض، كما يقول سامونز، حين نضعها في سياق معارضة هاينه لحركة الإصلاح اليهودية التي سعت إلى دمج اليهود بمجتمعاتهم الأوروبية أو تخفيف حدة التعارض بين جماعات اليهود وتلك المجتمعات، أي تخفيف دور الدين في حياة اليهود. فقد ظل هاينه وعلى مدى سنوات يعارض حركة الإصلاح تلك معتبراً ما تسعى إليه «تنازلاً لصالح القيم 'الفلستينية' للمجتمع المهيمن بالانضمام إلى بناه الاضطهادية وتعميقها بدلاً من تغييرها . . .» (سامونز، ص91). وكان من الواضح أن الجماعة التي انضم إليها هاينه يمكن أن تصنف ضمن المسعى الإصلاحي، الأمر الذي يبرز التناقض في موقف هاينه سواء في انضمامه لتلك الجماعة أو في محاولته الأساسية أن ينتمي إلى جانب من اليهودية دون جانب: «بالإضافة إلى عدائه للفكر والمؤسسات الدينية، كانت محاولته فصل هوية ثقافية يهودية عن مكونها الديني متناقضة وشاذة تماماً كما كان تصوره لمعنى الإصلاح» (سامونز، ص90). ويستشهد به مؤلف سيرته إذ يقول في إحدى رسائله إنه لم يستطع أن يتحمس للديانة اليهودية. «أما أن أكون متحمساً لحقوق اليهود ومساواتهم المدنية، فإنني أعترف بذلك . . . إن من ولد عدواً لكل الأديان الوثوقية [أي السماوية] لا يمكنه أن يتحمس لذلك الدين الذي كان أول من اهتم بالبحث عن عيوب البشر والذي يسبب لنا اليوم الكثير من المتاعب» (سامونز، ص91).(*)

النغمة العبرانية في شعر هاينه

لا ينبغي أخذ صفة العبرانية سواء في هذا العنوان الجانبي أو في عنوان الفصل ككل مأخذا حرفياً، فهي صفة تجري هنا مجرى المجاز ليس إلا، لأن العبرانية صفة لليهود وثقافتهم وديانتهم في سياق تاريخي قديم ومنقرض أو شبه منقرض، ناهيك عن أن يكون السمة المسيطرة على شعر هاينه بما يضج به من انحراف عن الديانة اليهودية أو تبرم من الانتماء اليهودي ككل (على الرغم طبعاً من تراجعه في أيامه الأخيرة إلى ذلك الانتماء). العبرانية، كما ترد هنا، تدل على اليهودية بوصفها انتماءً ثقافياً وإثنياً أو اجتماعياً، وقد بدا لي أن الكاتب الفرنسي غوتييه حين استخدمها في وصف هاينه إنما

(*) يشير سامونز إلى أن الكلمة الألمانية التي يستخدمها هاينه مقابل عبارة «البحث عن عيوب البشر»، وهي "Menochenmäkeley"، تشير إلى مقطع من مسرحية الكاتب الألماني لسنغ ناثان الحكيم (الفصل الثاني، المشهد الخامس) حيث ترد الكلمة نفسها بمعنى «عدم التسامح وادعاء التفوق»، والمعروف، كما سبقت الإشارة في الفصل الخاص بمندلسون من هذا الكتاب، أن لسنغ جعل الفيلسوف الألماني اليهودي مندلسون بطلاً لمسرحيته.

أراد هذا المعنى الدارج للانتماء اليهودي، وإن بإيحاءات شعرية تحملها صفة «العبرانية»، ذلك أن هاينه نفسه استخدمها في مجموعة شعرية له عنوانها **نغمات عبرانية**.

في الاقتباس المشار إليه من غوتييه، والذي يتصدر هذا الفصل، يبدو الكاتب الفرنسي وكأنه يجعل هاينه أقرب إلى اليونانية لتكون العبرانية مجرد ظلال أو تظليل على صفة أصلية مغايرة (الانحناءة عبرانية ولكن الأنف يوناني). لكن ما يتبين لقارئ هاينه، سواء شعره أو نثره، هو أن تلك الانحناءة هي إلى الأصل واللون الأساسي أقرب منها إلى الاستثناء أو التظليل. فمع أن هاينه المسكون بهم انتمائه لم يسمح لذلك الهم بالسيطرة عليه ليصير شاعراً عبرانياً، فإن مساحة لا بأس بها مما كتب تتلون أو تنحني باتجاه الهم اليهودي، بوصف ذلك الهم وجودياً واجتماعياً/ ثقافياً عاشه الشاعر مثلما عاشه كثيرون غيره في مجتمعات لم تكن مهيأة لتقبل اختلافهم واعتدادهم بأنفسهم. ومن تلك المساحة الكبيرة قصائد من مجموعاته الشعرية المعروفة. لكن الحديث عن ذلك يقتضي أولاً بعض الإشارات العامة إلى موقع هاينه على خارطة الشعر الأوروبي عموماً والألماني بشكل خاص.

على الخارطة الشعرية يبرز هاينه بوصفه أحد أكثر الشعراء إثارة للجدل في تاريخ الشعر الألماني، فمن الصعب تصنيف انتمائه ما بين الرومانتيكية والواقعية. قصائده الغنائية الشهيرة في **كتاب الأغاني** تكاد تكون الأشهر بين المجموعات المشابهة في أوروبا كلها، لكن تلك الغنائية وإن اعتراها النفس الرومانسي تظل مشوبة بغير قليل من السخرية التي تلقي على البعد الرومانسي ظلالاً من الشك والاستخفاف، كأن الشاعر العاشق غير جاد في النهاية، أو كأنه يهزأ مما يقول. الناقد والمترجم الألماني فالتر كوفمان، الذي ترجم الكثير من الفلسفة والأدب الألماني إلى الإنجليزية، استعرض في تعليق له على شعر هاينه، ضمن ترجمة لبعض ذلك الشعر، آراء مختلفة في الشاعر الألماني اليهودي منها النقد الذي وجهه بعض الكتاب والباحثين مثل الشاعر الألماني ستيفان جورج،[13] كما أن منها الثناء الذي عبر عنه نيتشه.[14] فبينما هاجم جورج

---

(13) اشتهر ستيفان جورج (1868-1933) بنزعته الكلاسيكية التي أراد من خلالها تطهير الشعر الألماني مما اعتراه من ضعف لغوي وفني في نهاية القرن التاسع عشر، وكان تبنيه لموقف قومي واعتزازه بألمانيته سبباً في اتهامه بدعم التعصب الذي أفرز النازية، لكن المعروف أنه رفض النازيين وهاجر حين تولوا السلطة. ترك جورج ثمانية عشر مجلداً من الأعمال الشعرية وغيرها منها خمسة مجلدات من الأعمال المترجمة.

(14) Walter Kaufmann, ed. & trans., *Twenty-five German Poets: A Bilingual Collection* (New York: Norton, 1975) p. 97. الإشارة في النص إلى «كوفمان» هي إلى هذه الطبعة.

وبعض تلامذته ما عدوه «أثراً شريراً» لهاينه تمثل في فوضى فكرية وتناقضات أحدثها هاينه في الشعر الألماني، جاء نيتشه ليمتدح الشاعر اليهودي في كتابه **أنظر إلى الإنسان** *Ecce Homo* قائلاً إن هاينه منحه أعلى تصور للشاعر الغنائي. لكن نيتشه، بطبيعته وتوجهه المعروف، أضاف صفة لهاينه هي مما سيعجب أعداء الشاعر أيضاً، وذلك حين قال: «لقد امتلك [هاينه] ذلك الخبث المقدس الذي لا أستطيع تخيل الكمال من دونه» (كوفمان، ص99).(*) هذا اللون من المديح ليس بالطبع ما يتبناه كوفمان من تصوير التميز الشعري لدى هاينه. فهو يراه مبشراً بالحداثة ومهيئاً لفلاسفة وكتاب مثل كيركيغورد ونيتشه نفسه وأندريه جيد، ثم يشير إلى أن شاعريته لم تحفل بزهور النرجس أو طيور العندليب أو الحنين إلى الأماسي (كما كان الحال لدى الرومانسيين)، وإنما عبرت عن أحاسيس شاعر يواجه العصر الحديث برهافة تفوق ما لدى غيره من الشعراء على مدى المئة عام الأخيرة، باستثناء شاعرين، حسب كوفمان، هما غوته واللورد بايرون. وكان يمكن لكوفمان أن يضيف إلى آراء المادحين ما نجده لدى الناقد الإنجليزي ماثيو آرنولد الذي سبقت الإشارة إليه في فصل سابق من هذا الكتاب. فهو يرى في هاينه أهم الشعراء الألمان الذين خلفوا غوته لاسيما في ما يعده آرنولد أهم المجالات التي بذل فيها غوته جهوده، أي مجال التحرير الفكري. لقد كان هاينه، في نظر الناقد الإنجليزي الفكتوري، «جندياً في حرب تحرير الإنسانية»، أي حرب التحرير التنويري.(15)

ذلك التحرير التنويري هو ما أكده هاينه في بعض أعماله النثرية والشعرية على حد سواء. ففي دراستين له إحداهما بعنوان «حول الدين والفلسفة في ألمانيا» شن هاينه هجوماً حاداً على حاضر ألمانيا وماضيها القريب، مؤكداً أن الثقافة الألمانية لم تكن وفية لماضيها الثوري المتمثل بالإصلاح البروتستانتي اللوثري أو لتراثها الفلسفي التنويري المتمثل بالفلسفة النقدية، كما عند كانط، مفسحة المجال لألوان من الإنحراف السياسي والأخلاقي المتمثل في سلطوية الحكم والدين والقوانين الاجتماعية. وبالطبع فإن عين

(*) في ترجمة سابقة إلى الإنجليزية لمختارات من نيتشه ترجم كوفمان الكلمة الألمانية التي استعملها نيتشه، وهي Bosheit إلى «سخرية» بدلاً من «خبث» أو «مكر» malice التي اختارها هنا، مصححاً فيما يبدو خطأ سابقاً، وإن لم يشر إلى ذلك. انظر: *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954) p. 660.

(15) Matthew Arnold, "Heinrich Heine," *Essays in Criticism* First Series (New York: AMS Press, 1970) pp. 172-173.

هاينه كانت على ما حل بالأقلية اليهودية في المقام الأول وتركت أفراداً مثل هاينه في وضع لا يحسدون عليه من الشتات والانتماء وعرضتهم لصنوف التمييز العرقي والديني والاجتماعي.

في بعض قصائده يتناول هاينه البعد التحرري على المستوى الديني بشكل خاص، كما في قصيدة له بعنوان «أغاني الخلق» حول فيها الإله الخالق إلى فنان من البشر يعترف بأن من المستحيل خلق العالم من عدم، وأنه استمتع بعمله «الخلاق» من حيث هو عمل فني أو إبداعي. بل إن هاينه لا يتوقف عند التأكيد على الرؤية التنويرية الإلحادية، وإنما يتبع ذلك برؤية ساخرة لعملية الخلق تجعلها ناتجة عن شعور الخالق بمرض جعله يقوم بالعملية بحثاً عن الراحة. وفي قصيدة أخرى تتوجه إلى موضوع الألوهية مرة أخرى، يتصور هاينه السحب من فوقه كما لو كانت آلهة إغريقية فقدت سطوتها، وحين يتحدث الشاعر إليها تخبره بما حل بكل إله وإلاهة. يتبع ذلك تعبير هاينه عن كراهيته للآلهة عموماً، سواء كانوا آلهة يونانيين أو رومان، لكنه في النهاية يفضل أولئك الآلهة على «الآلهة المهيمنين، والكئيبين/ الذين يستمتعون بآلامنا وهم يلبسون ثياب الحملان الأليفة». وهو من هنا يعلن عزمه على الحرب من أجل الآلهة اليونانيين، غير مخفٍ أنه إنما يهاجم آلهة المسيحية بشكل خاص، لأن المسيح هو من يُرمز إليه بالحمل الأليف.

في السياق الديني/ التهكمي يمكننا أن ننظر أيضاً في قصائد هاينه المشار إليها بـ **نغمات عبرانية**، حيث ترد ثلاث قصائد تدور في فلك التهكم نفسه، هي: «الأميرة ساباث»، «يهوذا بن هاليفي»، و «خلاف». في القصيدة الأخيرة نقرأ عن قساوسة مسيحيين وحاخامات يهود في أسبانيا في أثناء العصور الوسطى يتبارون في إثبات أي الفريقين إلههم هو الصحيح، لتنتهي المباراة بعدم اقتناع زوجة الملك، التي تحكّم المسابقة، بصحة ادعاءات أي من الفريقين، وبشعورها بالقرف من كليهما. الطريف هو أن من شروط المباراة أن يدخل المغلوب في دين الفريق الغالب، فيعمَّد الحاخامات أو يُختن القساوسة، ليتضح من ذلك كله أن عملية الدخول في الدين، لاسيما الدينين تحت الاختبار، ليست أكثر من عملية اعتباطية وعبثية وأنها أبعد ما تكون عن الاختيار الحر أو العقلاني، علاوة على التشكيك في صحة الدينين أساساً.

في مجموعة هاينه الشهيرة **كتاب الأغاني** نطالع قصيدة شهيرة وذات مغزى خاص، ليس بالنسبة لهاينه ورؤيته لنفسه وعصره فحسب، وإنما بالنسبة للقارئ العربي المسلم أيضاً، حيث إن القصيدة تضع الظروف التي عاشها هاينه ضمن سياق أندلسي إسلامي/

يهودي. والقصيدة بعنوان «المنصور»، وفيها تطالعنا شخصية حاكم إسلامي هو المنصور بن عبد الله بوصفه بطلاً مسلماً يستسلم لتغير الظروف التاريخية التي جعلت المسيحيين يهيمنون مرة أخرى على الأندلس.(*) استسلام المنصور يعني هنا اضطراره للتنصر، وهو لا يجد من يشكو إليه حاله سوى مباني الأندلس التي تحولت إلى كنائس مع احتفاظ بعضها بشخصيته الأصلية. لكن هاينه ليس مهتماً، كما يبدو، بالشخصية الأصلية للبطل الذي يخاطب تلك المباني، فالمنصور الذي نطالعه محور تحويراً أساسياً عن الشخصية التاريخية التي تحمل الاسم نفسه. وإذا كان ذلك التحوير هو ما يتوقع من التوظيف الفني أساساً، فإنه لا يلغي مشروعية السؤال عن جدوى اختيار تلك الشخصية بالذات إن كان من الضروري إحداث كل ذلك التغيير عليها. المفترض أن شخصية المنصور الإسلامية، أي شخصيته الأساسية، مهمة فنياً، وهو ما يتضح فعلاً عندما نتبين أن هاينه لم يكن أول من وظف شخصية المنصور في الآداب الغربية، وأنه إنما اختار شخصية سبق أن وظفها غيره، لعل من أبرزهم الشاعر والمسرحي الإنجليزي جون درايدن في مسرحية **فتح غرناطة** (1672) التي تصور المنصور بطلاً مسلماً يكتشف أنه في الحقيقة مسيحي بالولادة فينتقل إلى صفوف من كان يحاربهم للتو. كما أن استعمال هاينه يستدعي رواية للكاتب الفرنسي شاتوبريان عنوانها **مغامرات ابن السراج الأخيرة**.(16)

الانتقال إلى المسيحية عند الكاتب الإنجليزي تتكرر عند هاينه لكن في ظروف مختلفة ولأسباب ودلالات مختلفة أيضاً. ولكن قبل التفصيل في ذلك ينبغي أن أشير إلى أن لهاينه عملاً أدبياً آخر حول الشخصية نفسها، هي مسرحية بعنوان **المنصور** قدمها الشاعر بوصفها مأساة هي الأخرى. ومن الواضح أن هاينه قد أعجب بتلك الشخصية

(*) الأقرب هو أن المشار إليه المنصور بن أبي عامر، واسمه الأصلي «محمد بن عبد الله بن أبي عامر» الذي حكم الأندلس بعد وفاة عبد الرحمن الناصر لصغر سن ابن عبد الرحمن وخليفته هشام. وكانت حياته ما بين 938 و 1002 للميلاد، 326 و 392 للهجرة، وهو من مشاهير حكام الأندلس المسلمين وله أعمال بارزة على المستويات السياسية والحضارية، ما يفسر حضوره في أعمال أدبية غربية غير قصيدة هاينه، كما سترد الإشارة.

(16) يشير إلى العلاقة بشاتوبريان هال دريبر مترجم ومحرر المجموعة الكاملة لقصائد هاينه: *The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version* by Hal Draper (Oxford: Oxford UP, 1982) الاقتباسات من قصيدة المنصور لهاينه تعود إلى هذه الطبعة. أما فيما يتعلق بشاتوبريان (1768-1848) فقد كان من رواد الحركة الرومانسية في الأدب الفرنسي، ومن المعروف أنه تحول بعد بداية شكوكية إلى التدين والدفاع عن المسيحية. أما **المغامرات الأخيرة لابن السراج** *Les aventures du dernier Abencerrage* فقد نشرت عام 1826

لكن ليس في إطارها التاريخي، وإنما في السياق المسيحي الأوروبي الذي أعاد تشكيل تلك الشخصيات ضمن ما سبق أن أسميته «الاستشراق الأدبي». [17] وبالطبع فإن هاينه ليس حريصاً على تنصير شخصياته الشرقية الإسلامية حباً في النصرانية، كما يحدث لدى الكاتب الإنجليزي درايدن وغيره، وإنما هو يسير عكس ذلك تماماً، لأن التنصير هنا حدث مأساوي يرغم فيه المرء على ترك دينه إلى دين مغاير أو معادٍ، وهو ما يعني أن هاينه يوظف المنصور قناعاً له هو، جاعلاً من مأساة المنصور انعكاساً لمأساة هاينه نفسه حين اضطر، مثل غيره من اليهود، إلى التنصر. ومن المهم هنا أن نلاحظ أن المأساة ذات طابع ساخر لأن المنصور، مثل هاينه ويهود آخرين كثر، يتنصر أملاً في إنقاذ نفسه أو التخفيف من معاناته، أي أنه يقرر فعل ما لم يكن يود فعله لولا الظروف التي تدفعه إليه دفعاً. غير أنه ما يلبث أن يكتشف أن التنصر ليس حلاً سحرياً، تماماً كما هو الحال مع هاينه.

يتبين اضطرار المنصور للتنصر من مخاطبته للمساجد وتذكره لأمجاد الأذان من مناراتها، حين يقول في قصيدة «المنصور»:

من البرج الذي دعا منه المؤذنون
الناس إلى الصلاة،
تقرع الأجراس الآن
فتصافح الآذان برنينها الكئيب.
من العتبات التي تغنى عليها
المؤمنون ذات يوم برسالة النبي المقدسة
يعرض القساوسة الصلع
قداساتهم ذات الخوارق الساذجة.

في موضع آخر من القصيدة يخاطب المنصور أعمدة كاتدرائية قرطبة قائلاً بحرقة لا تخفي الذات اليهودية وهي تنظر عبر قناع إسلامي أندلسي:

آهٍ لك أيتها الأعمدة الضخمة
لقد زخرفت ذات يوم بعظمة الله

---

(17) الإشارة هي إلى رسالتي للدكتوراه المكتوبة باللغة الإنجليزية تحت عنوان **الاستشراق الأدبي في الأدب الأنجلو أمريكي: تشكله واستمراره** (جامعة بردو الأمريكية، 1983)، والتي تناولت أعمالاً كثيرة بوصفها تنتظم ضمن سياق أدبي توظف فيه استراتيجيات خطابية تخدم الرؤية الغربية للشرق.

والآن عليك أن تقدمي فروض الإذلال
للقوة المسيحية المكروهة.

في دراسته لما أسماه «الكوميديا اليهودية لدى هاينه»، التي تناول فيها تصوير الشاعر لليهود واليهودية، يقول س. س. براور «إن قصيدة 'المنصور' تبدو لي التصوير الأكمل، في شعر هاينه كله، للآمال التي وضعها في التعميد والصدمة الهائلة وغير المتوقعة التي تمخضت عنه». ثم تتضح الصورة كاملة حين يستشهد براور بما يقوله هاينه نفسه بشأن مسرحية **المنصور** حين يؤكد أنه «في هذه المسرحية ألقيت بنفسي كلها، بما في ذلك مفارقاتي، وحكمتي، وحبي، وكراهيتي، وكل جنوني».[18]

تلك الصدمة هي التي تفسر الموقف التهكمي الذي يتبناه هاينه في كثير من شعره تجاه المسيحية واليهودية وتجاه نفسه الضائعة ما بينهما. نجد بعض ذلك في مجموعة شعرية له بعنوان **قصائد العازر أو لازاروس**. ففي قصيدة من تلك المجموعة بعنوان «النظر إلى الوراء» يستعرض حياته في فترة مرضه ليبرز المتع التي حصل عليها والتي اشتملت على كل الأنواع، وفي النهاية يتطلع بنغمة ساخرة إلى المستقبل المظلم وهو يخاطب «أخاً مسيحياً»:

إنني الآن متعب من الجري والمشي هنا وهناك
سألتقط أنفاسي تحت الأرض.
استمتع بحياتك فوق يا أخي المسيحي العزيز،
وبطبيعة الحال سنلتقي.[19]

وفي قصيدة أخرى بعنوان «الذكرى السنوية» من المجموعة نفسها يبدأ النص بتأبين هاينه لنفسه، وهو كما يتضح تأبين يائس، ذلك أنه «لا أحد»، كما يقول، «سينشد القداس، ولن تتلى 'القادش' في الأيام الأولى لموتي».(*)

غير أن النغمة المأساوية الحزينة لا تلبث أن تتوارى تحت ضغط السخرية الطاغية على رؤية هاينه حتى في أيامه الأخيرة. فهو في قصيدة أخرى يعلن يأسه من العثور في السماء على البديل المقنع لما لقيه في الأرض، وعلى الرغم مما في ذلك من بؤس

---

(18) S. S. Prawer, *Heine's Jewish Comedy: A Study of his Portrait of Jews and Judaism* (Oxford: the Clarendon Press, 1983) p. 85-87.

(19) *The Lazarus Poems with English Version* trans. By Alistair Elliot (Manchester: Mid Northumberland Arts Group, 1979).

(*) 'القادش' Kaddish ترتيلة يهودية جنائزية.

وعناء فإنه يفضل ذلك الذي لقيه في الأرض على الرحيل، دون أن ينسى بعض الطلبات الصغيرة:

يا إلهي، أعتقد أن الأفضل بالنسبة لي
هو أن تتركني في هذا العالم، أليس كذلك؟
لكن أولاً، اشف أوجاعي،
ولا تنس بعض المال أيضاً.

تلك الأوجاع قد تذكّر بعض قراء هاينه من الغربيين، المسيحيين واليهود على حد سواء، بالشخصية التي اختارها الشاعر في عنوان مجموعته، أي العازر، أو لازاروس، ولأن أولئك القراء قد يذهب بهم التفكير إلى الشخصية الشهيرة بذلك الاسم، أي الرجل الذي يروي **الإنجيل** أو **العهد الجديد** قصة عودته إلى الحياة على يد السيد المسيح عليه السلام، فإننا نجد في المجموعة ما يذكر بأن هاينه لم يقصد ذلك الرجل الذي تميز من بين سائر البشر بالعودة من الموت، وإنما قصد رجلاً آخر بالاسم نفسه وورد ذكره في **الإنجيل** هو الآخر، ولكنه اختلف في ناحية مهمة عمن يشاركه الاسم. فقد كان ذلك الرجل يعاني من القروح ويجلس بباب أحد الأغنياء وفي النهاية ذهب هو إلى السماء بينما ذهب الغني إلى الجحيم. ويرى مترجم المجموعة ومحررها أن استعمال هاينه لتلك الشخصية على الرغم من عدم الإشارة إليها في أي من قصائد المجموعة مرده إلى رغبة الشاعر في إعطاء القصائد وحدة موضوعية.

قد تكون تلك الوحدة الموضوعية وغيرها من السمات الفنية في شعر هاينه ضرورية لاستيعاب التجربة الإبداعية لديه، لكن ثمة سمات أخرى لا ينبغي أن تتوارى حين يدرس شاعر مثل هاينه. ذلك أن السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية بالغة الأهمية أيضاً، ومن بين تلك السياقات يبرز الانتماء إلى جماعة بعينها، جماعة ذات صفات إثنية واجتماعية/ ثقافية محددة، بوصفه ذا دلالة بالغة في فهم المنجز الإبداعي لشاعر مثل هاينه، بل حتى في تذوق ذلك المنجز. إنها الانحناءة نحو ذلك الانتماء التي تبرر كثيراً من الموضوعات التي اختارها الشاعر والمواقف التي تبناها بل حتى بعض السمات الفنية التي تتخلل الأعمال سواء كانت نثرية أم شعرية. تلك الانحناءة هي أيضاً ما سعت هذه الملاحظات إلى إبرازه عن قناعة بأن هاينه، شأنه شأن سبينوزا ومندلسون وغيرهم، ابن لانتمائه الخاص، بوصفه يهودياً، بقدر ما هو ابن الثقافة الأوروبية الكبرى التي عاش وعانى وأبدع في ظلالها.

بنجامين دزرائيلي: اليهودي رئيس وزراء وروائياً

«شعب الله يتعاون مع الملحدين، جامعو المال الأكثر مهارة يتحالفون مع الشيوعيين ... وذلك لأنهم يريدون أن يدمروا اليد غير الممتنة للمسيحية التي تدين لهم حتى باسمها، والتي لم يعودوا يستطيعون تحمل تسلطها».

دزرائيلي[1]

بعيد منتصف القرن الثامن عشر صدر السماح لليهود بحمل الجنسية البريطانية فاستفاد من ذلك عدد كبير من اليهود المقيمين والمهاجرين إليها حديثاً، وكان من أولئك عائلة دزرائيلي التي تنتمي إلى اليهود السفارديين أو المشرقيين، والتي كانت قد استوطنت إيطاليا ثم قرر أحد أفرادها، وهو بنجامين دزرائيلي الرحيل إلى بريطانيا[2]. في الوطن الجديد اشتهر إسحق ابن بنجامين (1766-1848) الذي أتاح له جو الراحة والأمن في الوطن الجديد أن يطور اهتماماته الثقافية فاشتغل بالتأليف، وكان مولعاً بالأدب بشكل خاص. ولم تمض فترة طويلة حتى استطاع إسحق دزرائيلي، الذي عاصر موسى مندلسون وشهد نجاحاته، أن يحقق شهرة ميزته ولكن ليس في الفلسفة وإنما في كتابة التاريخ الأدبي فأخرج عدداً من الأعمال في ذلك المجال ما تزال معروفة لدى مؤرخي الأدب في تلك الفترة. من تلك كتاب **غرائب الأدب** ذو الستة أجزاء والتي ظهر الأول منها سنة 1791 ثم استمرت البقية في الظهور حتى سنة 1834، وتضمنت طرائف

(1) من كتابه اللورد جورج بنتنك: **سيرة سياسية** (لندن: كولبرن، 1852) ص498-499.

(2) كان اسم العائلة في الأصل «دي إزرائيلي» أو «دي إسرائيلي» بالإيطالية D'Israeli.

وتأملات منوعة في مجال الأدب. غير أن أبرز أعماله كان كتاباً بعنوان **الشخصية الأدبية** (1795) حاول فيه تحديد السمات المزاجية التي توحد الكتاب المبدعين. وحين نال ذلك الكتاب إعجاب الشاعر الإنجليزي اللورد بايرون شعر دزرائيلي بالكثير من الحماسة للمضي في التأليف فأصدر طبعة موسعة من الكتاب تلته كتب أخرى منها روايات وأشعار كانت محل إعجاب الناس حينئذٍ مؤكدة في الوقت نفسه اندماجاً غير عادي لمثقف وباحث يهودي في المجتمع البريطاني لاسيما في الطبقات المحترمة من ذلك المجتمع.

في عام 1813، وفي غمرة انشغال إسحق دزرائيلي بنشاطه الثقافي، وربما نتيجة لذلك النشاط وما صاحبه من تنوير، اختلف مع جماعته اليهودية ممثلة بالمعبد الذي تنتمي إليه فقرر بعد ذلك بأربعة أعوام أن يدخل أبناءه في المسيحية، فكان أن عُمِّد ابنه بنجامين عام 1817 وهو في سن الثالثة عشرة في كنيسة القديس أندروز الأنغليكانية، وإن كان ذلك لم يؤد إلى تحوله هو عن اليهودية إلى غيرها. لكن تعميد بنجامين أتاح له أن يحقق من المكانة الاجتماعية والسياسية ما لم يحققه أبوه، بل ما لم يحققه يهودي من قبل في المجتمعات الأوروبية، إضافة إلى الشهرة الأدبية التي نالها بكتابته عدداً من الروايات التي تعد ضمن المعتمد أو الأعمال الأساسية في الأدب البريطاني.

تولى بنجامين دزرائيلي رئاسة الوزارة البريطانية مرتين في عهد الملكة فكتوريا، وحين يذكره التاريخ فإنه يذكره على هذا الأساس، ويعد وصوله إلى رئاسة الوزارة البريطانية وقبلها إلى قيادة حزب المحافظين من القصص العجيبة في تاريخ السياسة وشاهداً على قدرات شخصية غير عادية. ومصدر الغرابة الرئيس هنا هي أصل دزرائيلي اليهودي، ذلك الأصل الذي ميزه، وإن بشكل سلبي غالباً آنذاك، بالإضافة إلى تميزه، من ناحية أخرى، لتمكنه في الوقت نفسه من أن يكون روائياً معدوداً، وإن لم يكن عملاقاً، بين روائيي بريطانيا في القرن التاسع عشر، فمكانته الروائية لم تضارع مكانته السياسية في تطور الإمبراطورية البريطانية التي قادها في مرحلة ازدهارها على نحو مميز وإن كان مثيراً للكثير من الجدل.

في تاريخ المكون اليهودي الذي نتتبعه هنا لا بد من الإشارة إلى دزرائيلي بوصفه مرحلة متقدمة في تاريخ المشاركة اليهودية في صياغة الثقافة الغربية في مرحلة ما بعد الخلاص، المرحلة التي دشنها مندلسون. والحق أن من الممكن اعتبار دزرائيلي تطوراً للنموذج الذي تأسس بمجيء مندلسون، أي نموذج المثقف اليهودي المندمج في الثقافة

الغربية والأقدر بالتالي على تشكيل حضور مهم في تلك الثقافة. وحين نقول إن دزرائيلي كان تطوراً لنموذج مندلسون فإن المقصود هو توغل دزرائيلي في النسيج الثقافي والاجتماعي الغربي، الإنجليزي في هذه الحالة، ليس من خلال تنصيره منذ الصغر فحسب وإنما من خلال عوامل كثيرة أخرى. ولكن كما سنتبين في سياق النقاش التالي، فإن ذلك التوغل لم يستطع تغييب الخيط اليهودي في نسيج دزرائيلي، كما لاحظ غير دارس لأعماله وللأدب الإنجليزي بشكل عام. وسيمكننا التأمل في الخيط من إضافة عنصر الأدب إلى عنصري الفلسفة واللاهوت في دراستنا للمكون اليهودي، العنصر الذي سيتطور كثيراً في مرحلة لاحقة.

تعلم بنجامين دزرائيلي في المدارس الحكومية البريطانية ولم تمض ثمانية أعوام من التعليم المتقطع في تلك المدارس حتى بدأ دزرائيلي نشاطه في الحياة العامة بإصدار صحيفة مع أحد الإنجليز. غير أن الصحيفة لم تلبث أن توقفت بعد عدة أشهر، ليستمر نشاطه في منحى آخر هو النشاط الروائي. ففي العام التالي (1826) صدرت روايته الأولى **فيفيان غري** وكسب منها مائتي جنيه. بعد ستة أعوام بدأت محاولاته لدخول الحياة السياسية بالترشح لتمثيل إحدى المناطق في البرلمان البريطاني، مستفيداً من كونه مسيحياً في وقت كان اليهود «المتمسكين بيهوديتهم»[3] ممنوعين من دخول البرلمان البريطاني، المنع الذي استمر حتى عام 1858. وحين لم تفلح تلك المحاولات المتكررة على مدى عدة أعوام سعى دزرائيلي بمكيافيلية ذكية إلى الانتقال من انتماء حزبي محايد إلى حزب المحافظين اليميني. في تلك الأثناء ارتكب دزرائيلي غلطة اجتماعية بإقامة علاقة غرامية معلنة بسيدة متزوجة تنتمي إلى الأرستقراطية البريطانية، هي الليدي هنريتا سايكس، أدت إلى الإساءة إلى سمعته (تحولت تلك السيدة فيما بعد إلى نموذج لبطلة رواية نشرها دزرائيلي عام 1837 تحمل اسم **هنريتا**).

كانت حياة دزرائيلي السياسية أنموذجاً باهراً للسعي غير اليائس للنجاح، فقد مني بفشل كثير كان يكفي القليل منه لإحباط أناس كثيرين. وكان جزء من فشله في البداية يعود إلى غرابة أطواره وأخطائه في الخطابة، فقد جاءت كلمته الأولى بعد انتخابه لمجلس العموم مليئة بالعبارات الطنانة والزخرفة اللغوية الممجوجة، مما ترك أثراً سلبياً

---

(3) يجري التفريق عادة بين اليهود «المعلنين يهوديتهم» وأولئك الذين لم يعلنوها لأن المصادر الغربية كثيراً ما تؤكد الانتماء اليهودي حتى لأولئك الذين دخلوا في المسيحية إما قياساً على السوابق التاريخية في جهات كثيرة من أوروبا حين كان اليهود يضطرون فيها لإعلان دخولهم في المسيحية، أو تأكيداً على الهوية الثقافية والعرقية لأولئك المعلنين تنصُّرهم.

أضاف إلى الانطباع السيئ الذي تركه لباسه المبالغ في التأنق، أو الغندوري كما يقال، إلى جعل أعضاء المجلس يطالبونه بالسكوت. وتذكر في هذا المناسبة عبارته التي قالها حين أذعن لمطالبهم: «سأجلس الآن، لكن سيأتي الوقت الذي تسمعونني فيه».

أضاف إلى أسباب الفشل الأولي لدى دزرائيلي أصله اليهودي الذي لم ينسه أعداؤه فظلوا يستثيرونه عند الحاجة، وظل مادة خصبة للكتاب ورسامي الكاريكاتير في صحف بريطانيا. ومما يذكر في هذا السياق ما أثاره أحد خصومه، وهو دانييل أوكونيل أواسط الأربعينيات، حين أشار إلى أصله اليهودي محقراً، فما كان من دزرائيلي إلا أن رد عليه محولاً السبة إلى مصدر اعتزاز وتفاخر: «نعم أنا يهودي وحين كان أجداد الأخ المحترم مخلوقات متوحشة في جزيرة غير معروفة، كان أجدادي سدنة معبد سليمان». ولم يلبث الفشل بعد ذلك أن تحول إلى نجاح نتيجة حرص دزرائيلي على الإفادة من أخطائه، إضافة إلى سعيه إلى كل ما من شأنه تحقيق أهدافه دون اعتبار كبير للوسائل. وكان من تلك الوسائل زواجه عام 1839 من سيدة بريطانية تكبره باثني عشر عاماً من أجل مالها، ومشهور في هذا الصدد ما قالته ذات مرة عن زواجها بدزرائيلي الذي يبدو أنها شغفت به: «لقد تزوجني ديزي [تصغير دزرائيلي] من أجل مالي ولكنه لو تزوجني مرة أخرى لتزوجني من أجل الحب».(4)

تطورت حياة دزرائيلي السياسية في السنوات اللاحقة فتعين وزيراً للخزانة ثم تولى رئاسة الوزارة لأول مرة عام 1867، وبعد فترة فقد في أثنائها منصبه ثم زوجته التي توفيت والتي كانت الملكة فكتوريا قد منحتها لقب «كونتيسة»، عاد للرئاسة عام 1874 مشكلاً حكومته الثانية بفوز حزب المحافظين في الانتخابات واستطاعت حكومته أن تمرر عدداً من القوانين الاجتماعية والاقتصادية المهمة في التاريخ السياسي لبريطانيا. في تلك الفترة الثانية حقق دزرائيلي للتاج البريطاني مكسباً هائلاً حين استطاع عام 1875 شراء أسهم مصر في قناة السويس من الخديوي إسماعيل. وقصة القناة ذات مغزى كبير، ليس لأنها توضح اهتمام دزرائيلي بتوسيع ممتلكات التاج البريطاني وتحقيق المزيد من التوسع الاستعماري لبريطانيا فحسب، وإنما لأن ذلك التملك جاء بأسلوب «يهودي» مميز، فقد جاء الشراء نتيجة الديون المصرية التي تراكمت على مصر بسبب سياسة الخديوي إسماعيل. وكانت القناة قد افتتحت رسمياً عام 1869 وشكلت لها شركة

---

(4) معظم المعلومات والاقتباسات المتعلقة بسيرة دزرائيلي الشخصية مستقاة من «الموسوعة البريطانية» *Encyclopedia Britannica* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1973-1974).

تتقاسم أسهمها الإمبراطورية العثمانية وفرنسا. لكن الإنجليز استغلوا مشكلة مصر فاشتروا الأسهم، ولم يكن ذلك ليتم لولا استدانة دزرائيلي مبلغ أربعة ملايين جنيه إسترليني من مؤسسة روتشيلد اليهودية. وسنرى كيف انعكس ذلك في بعض أعمال دزرائيلي الروائية.

في عام 1878 رقي دزرائيلي إلى مجلس اللوردات بعد منحه لقب «أيرل بيكونسفيلد»، تقديراً له وعلى النحو الذى يتضح من سياسته الإمبراطورية التوسعية التي لم تقف عند حدود ضم قناة السويس وإنما تعدتها إلى إعلان الهند جزءاً من التاج البريطاني، وهو ما أدخل على قلب الملكة فكتوريا الكثير من السرور. بعد ذلك بعامين قدم دزرائيلي استقالته من رئاسة الوزارة وجاءت وفاته وهو في السادسة والسبعين.

المكون اليهودي في أعماله الروائية:

نشر دزرائيلي ما يقارب الاثنتي عشرة رواية تندرج في مجملها ضمن ما يعرف بالرواية التاريخية. أول تلك الروايات **فيفيان غري** (1826) وآخرها **إنديميون** (1880) وتضمنت ثلاثيتان أهمها التي نشرت ما بين 1844 و1847 وهي: **كوننغزبي** *Coningsby*، **سيبيل** *Sybil*، **وتانكرد** *Tancred*.[5] الموضوعات الأساسية في معظم تلك الروايات موضوعات تاريخية سياسية وتحكي في الغالب قصة فتيان يصعدون أو يطمحون إلى الصعود إلى قمة الهرمين السياسي والاجتماعي، أي قصة دزرائيلي نفسه. ومن بين الموضوعات السياسية التي شغلت دزرائيلي، ضمن السياق المشار إليه، تبرز موضوعة حزب المحافظين وسياسته وفلسفة المحافظة نفسها. فقد كانت تلك موضوعة كبرى بالنسبة لدزرائيلي شكلت كفاحه السياسي وتشكلت منها أعماله الروائية فمنحتها سمتها الأساسية وشكلها الفني، لكنها كانت في الوقت نفسه مصدر ضعف تلك الروايات: إذ إن دزرائيلي ظل يوظف الرواية كأداة سياسية مسخراً الشخوص والأحداث والحوار لخدمة ذلك الغرض السياسي ذي التوجه الواضح المحدد وعلى نحو مباشر وخطابي غالباً.

الثلاثية المشار إليها أعلاه تمثل مجموعة من أبرز أعمال دزرائيلي وكانت الرواية الأولى، **كوننغزبي**، الأكثر شهرة وشيوعاً في عصره، وحين تناقش هذه الأعمال في كثير من الدراسات النقدية المتصلة بدزرائيلي أو في التعريفات الموسوعية المنتشرة حول الأدب الإنجليزي فإنها تقدم بوصفها تقوم على رؤية سياسية تناقض النظرة السائدة إلى

(5) لم تكن كل تلك الروايات مكتملة، لذا يعدها النقاد أنصاف روايات.

مفهوم المحافظة وكيفية تطوير العمل السياسي النابع منها. وفي هذا السياق يتضح أن دزرائيلي كان يدعو إلى تصحيح الخط السياسي للمحافظين والأرستقراطية الإنجليزية التي تشكل العمود الفقري للمحافظة في السياسة الإنجليزية. أما عن طبيعة التصحيح المطلوب أو نوع التوجه الذي يحث دزرائيلي البريطانيين، ساسة وناخبين، على اتباعه، فتلك مسألة أخرى ترتبط بمصالح فئة أو بالأحرى أقلية اجتماعية لم تنقطع صلة دزرائيلي بها على الرغم من تنصره المبكر ومواطنته الإنجليزية.

اليهود في رؤية دزرائيلي ورواياته:

يقدم اثنان من النقاد الإنجليز روايات دزرائيلي بملاحظة تعميمية مثيرة تقول: «إن الذكاء الفائق لليهود . . . هو ما يطارد روايات دزرائيلي».[6] ويضربان لذلك أمثلة من عدد من تلك الروايات منها: **كوننغزبي** و **تانكرد** و **إنديميون**. والحق إن قارئ أي من تلك الروايات سيفاجأ بضخامة وحدّة الحضور اليهودي، سيفاجأ بالكيفية التي يطرح بها كاتب يعد إنجليزياً مسألة اليهود، وسيفاجأ بكل تلك الحماسة لإبراز اليهود إلى الحد الذي تصير به الحماسة فجة وساذجة لما تتضمنه من مبالغة في المديح وإضفاء صفات التميز والكمال. وإذا كان الكثير من ذلك يدخل في سياق الضعف الفني المشار إليه في أعمال دزرائيلي - ويبرر من ثم القول بأن المكون اليهودي على المستوى الإبداعي لم يصل مستوى مرموقاً بعد - فإن ما تقوله الروايات عن اليهود وكيفية تقديمها إياهم هو من الفصول الغنية بالدلالة على تنامي المكون اليهودي في الغرب على مختلف الأصعدة.

تتلخص صورة اليهود في تلك الأعمال في مسألتين: تميزهم عن غيرهم إلى حد استثنائي، ومدينية أوروبا والعالم لإسهاماتهم. هاتان السمتان في الصورة اليهودية كما يرسمها دزرائيلي ترتكز على ما مر به اليهود من تاريخ طويل ومثقل بالمعاناة والاضطهاد في دول أوروبا كافة، فاليهود تميزوا وأضافوا على الرغم من كل ما مر بهم، بل إنهم يقدمون الكثير الآن وأكثرهم ما يزال يعاني. ويتضح أن الكاتب الإنجليزي/اليهودي الأصل يكتب وفي ذهنه أنه يؤدي رسالة مهمة تنشر الوعي بالتاريخ المأساوي لليهود وتذكر بالخطأ الفادح الذي ارتكبته وما تزال ترتكبه أوروبا المسيحية تجاه من يعدون الأصل بالنسبة لتكوينها الثقافي، الديني خاصة. فالمسيحية واليهودية دينان متكاملان

(6) Shiela Smith and Peter Denman, "Mid-Victorian Novelists," *The Victorians* ed. Arthur Pollard (London: Sphere Books, 1969) p. 239.

وعلى الأوروبيين أن يدركوا ذلك لتتغير معاملتهم من ثم لجماعات تسكن بين ظهرانيهم وتحتاج إلى الكثير من الفهم والتقدير: «لا تكتمل المسيحية بدون اليهودية، ولا اليهودية بدون المسيحية». [7] لكن هذا التأكيد المنطقي يتحول إلى تعالٍ حين يختل التوازن فتصبح المسيحية مدينة ليهودية سبقتها ومنحتها كل شيء.

تلك المدينية هي ما يؤكده دزرائيلي على لسان إحدى شخصياته في رواية كوننغزبي. والمشار إليه هي شخصية سيدونيا (أو صيدونيا) اليهودي والأقرب في وصف الكاتب له إلى الشخصيات الأسطورية أو الإنسان السوبرمان، [8] فهو عالم موسوعي زار العالم كله وحوى المعارف كلها واللغات جميعها، وهو إنسان ذو ذهنية متفوقة وذكاء حاد، بالإضافة إلى الأموال الهائلة التي يمتلكها والتي استطاع بها أن يمول دولاً كثيرة منها بريطانيا نفسها لينقذها من مآزق اقتصادية وسياسية تجعلها مدينة له، مثلما أن المسيحيين أجمع مدينين لليهود واليهودية. أما سر ذلك التفوق، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، فهو الطبيعة التي حبت الجنس اليهودي بخصال لا يمتلكها غيرهم. فحين يسأل الشاب كوننغزبي محدثه سيدونيا عن السر وراء عدم إنجاب اليهود شعراء أو خطباء أو كتاباً كباراً، على الرغم مما يدعيه من تمييز الطبيعة لليهود، فإن ذلك يمهد لسيدونيا - من خلال تقنية سردية ساذجة - لكي يستعرض إنجازات ذلك العنصر مع التذكير بما تعرض له أولئك اليهود، على الرغم من تفوق عنصرهم، من اضطهاد عبر القرون. لكن المقصود هو جعل إنجازاتهم أكثر جدارة بالإعجاب:

> لأن الطبيعة ورب الطبيعة قد فضلانا استطعنا أن ننتج قيثارة داوود، ومنحناكم إشعيا وحزقيال... ونحن ما نزال الأفضل لدى الطبيعة، ولكن ذلك التفضيل لدى الطبيعة جاء مساوياً للاضطهاد الذي لقيناه لدى الإنسان؛ بعد أعمال بطولية لم تصل روما إلى مثلها، وأفعال وطنية مقدسة لم تستطع أثينا أو إسبارطة أو قرطاج أن تتفوق عليها؛ لقد تحملنا خمسين قرناً من العبودية، كانت أثناءها كل وسيلة يمكن أن تذل الإنسان أو تدمره هي القدر الذي واجهناه وهزمناه. إن الطفل العبراني يدخل المراهقة ليعلم أنه المنبوذ لدى أوروبا تتنكر للفضل، لكونها تدين لذلك الطفل بأفضل ما فيها من قوانين، تدين له بجانب كبير من

(7) Disraeli, *Sybil, or the Two Nations* ed. Sheila M. Smith (Oxford & New York: Oxford UP; The World's Classics; 1981) p. 112.

(8) ليس من الواضح من أين جاء هذا الاسم لكن من المحتمل أنه يعود إلى مدينة «صيدا» التي تسمى في الإنجليزية «صيدون».

أدبها، بل بدينها كله. . . ما قيمة كل لاهوتيي العصور الوسطى الأوروبيين، توما الأكويني نفسه، إلى جانب ابن ميمون؟ إن كل الفلسفة الحديثة تنبع من سبينوزا.[9]

هذه الخطبة تمتد على أربع صفحات لا تتخللها سوى أسئلة مختزلة لا تتجاوز السطر الواحد يوجهها الشاب الإنجليزي المنبهر ويتضح أنها صيغت لتسهل مهمة سيدونيا في إبراز عظمة اليهود وفضلهم على العالم، خاصة أوروبا والعالم المسيحي.

مما يلفت النظر في شخصية سيدونيا شبهه، من الناحية المالية على الأقل، بشخصية شهيرة ومعاصرة لدزرائيلي هي شخصية اللورد روتشيلد، المليونير اليهودي صاحب بيت المال الشهير والذي قام فعلاً بتوفير التمويل اللازم لبريطانيا وغيرها من دول أوروبا في أعقاب الحروب التي استعرت في أواسط القرن التاسع عشر، ومنها الحروب النابليونية. ومع أن دزرائيلي اعتاد على تأليف شخصيات وأحداث تحاكي ما كان في المشهد السياسي والاجتماعي في عصره وعلى نحو بات مألوفاً لمعاصريه وقرائه بحيث لم تكن هناك حاجة للإلحاح على الشبه، فإن دزرائيلي في هذه الرواية لم يرد ترك فرصة واحدة للخطأ في التأكيد على ذلك الشبه، فتجده يرسم العلاقة من كل جهاتها حتى تتيقن أنه يقصد بفلان من الشخصيات فلاناً من الأشخاص المعروفين، سواء كانوا رؤساء وزارة أو شخصيات اجتماعية إنجليزية أو أوروبية أو غير ذلك. من هنا يأتي التأكيد على أن سيدونيا هو انعكاس روائي لروتشيلد من إشارة كتلك التي ترد للحروب الأوروبية والتي توضح كيف تطور سيدونيا: «في أثناء الاضطرابات التي حدثت في شبه الجزيرة الأيبيرية،[10] عندما انفتحت عدة منافذ للموهوبين، وتبادرت عدة فرص لمن يستغلها من المغامرين، ظهر ابن أصغر من أحد الفروع الشابة من هذه العائلة وحقق ثروة من العقود العسكرية ومن تمويل إدارات التموين في الجيوش المختلفة».[11] ذلك الشاب، في صورته الحقيقية، هو روتشيلد الذي وقف إلى جانب دزرائيلي حين أراد هذا الأخير استغلال مشكلة الديون المصرية فاشترى أسهم مصر في قناة السويس كما سبقت الإشارة. ومن المؤكد أن موقف روتشيلد لم تمله النزعة التجارية أو الاقتصادية

(9) كوننغزبي، 221: *Coningsloy, or the New Generation* ed. Sheila M. Smith (Oxford & New York: Oxford Up; The World's Classics; 1982).

(10) حروب خاضها نابليون ما بين 1808–1814 في محاولته السيطرة على شبه الجزيرة الأيبيرية ووقفت في وجهه حينها أسبانيا والبرتغال وبريطانيا، وكانت تلك الحروب مما عجل بسقوط نابليون.

(11) السابق، ص194.

الخالصة، وإنما اجتمعت فيه أمور عدة، منها مساندة رئيس وزراء يعود إلى الانتماء نفسه، ومنها التأثير على بريطانيا بحيث تغير سياستها تجاه اليهود. هذه السياسة لا تغفلها رواية دزرائيلي حين يمكن لسيدونيا/روتشيلد أن يوضح المفارقة الصارخة في كونه ممولاً لبريطانيا وداعماً لسياستها التوسعية الإمبراطورية ومحروماً على الرغم من ذلك من مزايا المواطنة:

> هل يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر سخفاً من أن يتقدم شعب بطلب استدانة من فرد لكي يفي ذلك الشعب بديونه، ومع ديونه وجوده بوصفه إمبراطورية وراحته من حيث هو شعب، وأن يكون ذلك الفرد محروماً حسب قوانين ذلك الشعب من حقوق المواطنة، من مزية الجلوس في برلمانه ومن تملك الأرض؟ فمع أنني تعجلت في شراء عدة عقارات، فإن اعتقادي هو أن القوانين الحالية في إنجلترا تمنع الإنجليزي ذا الديانة العبرانية من تلك الأرض.[12]

بعد هذا الإعلان يواصل سيدونيا عرضه لوضع اليهود في المجتمعات التي يقيمون فيها بوصفهم أقليات، فيؤكد تميزهم من ناحية وولاءهم من ناحية أخرى على الرغم مما يتعرضون له من ظلم:

> إن اليهود، مثلاً، وبغض النظر عن خصائصهم الرئيسة التي تؤهلهم للمواطنة في مجال عملهم، في مزاجهم، وفي طاقتهم وحيويتهم الذهنية، صاروا جنساً ملكياً في جوهره، ومتديناً بعمق، وهم إذ يبتعدون عمن يغيرون دينهم كمن يبتعد عن كارثة فإنهم يحرصون كل الحرص على ازدهار الأديان في البلاد التي يعيشون فيها.[13]

هذا القدر الكبير من المقدرة على التعايش ونكران الذات في مجتمعات مغايرة سرعان ما يتحول، كما يقول سيدونيا، إلى نزعة فردية وتقبل لمبادئ سياسية لا تخدم مصلحة اليهود طالما أنها ليست مبادئ تؤدي إلى تحقيرهم، ويتضح أن سيدونيا يقصد بالمبادئ التي لا تخدم مصلحة اليهود المبادئ الليبرالية التي تساوي بين طبقات المجتمع في مقابل المبادئ المحافظة التي ينتمي إليها سيدونيا ومؤلفه دزرائيلي. فوقوف اليهود إلى جانب الليبراليين من الساسة ناتج عن تخلي المحافظين عنهم، مع أن الانتماء الطبيعي لليهود، حسب سيدونيا، هو إلى المحافظين، بل إن الانتماء يصل إلى ما هو أكثر من

(12) كوننغزبي، ص227.

(13) السابق، ص228.

المواقف الفردية، كما يؤكد سيدونيا لكوننغزبي: «ومع ذلك فإن اليهود يا كوننغزبي محافظون أساساً، بل إن مذهب المحافظة مشتق من النموذج القوي الأول الذي شكل أوروبا».[14] وليس صعباً بالطبع معرفة ذلك النموذج بعد كل التفاصيل التي ذكرها سيدونيا عن فضل اليهود على أوروبا!

لسنا معنيين هنا بمصداقية التحليل فيما يتعلق بحقيقة الانتماء اليهودي، لأن لليهود انتماءات عديدة سواء في تلك الفترة أو في الفترات اللاحقة، وليس كلام دزرائيلي على لسان سيدونيا بأكثر من أيديولوجيا سياسية تخدم أغراضاً حزبية مؤقتة. ما يهمنا هنا هو في مقدار التماهي الذي يتضح بين سيدونيا/ دزرائيلي من ناحية والمصالح اليهودية على المستويات السياسية والاجتماعية ومن ثم الثقافية، من ناحية أخرى. إنها المصالح التي تحول الرواية إلى وثيقة احتجاج سياسي واجتماعي لدعم مصالح الجماعة اليهودية في بريطانيا بشكل خاص وأوروبا بشكل عام. ولعل من الطريف أن نلاحظ كيف يتحول الاحتجاج إلى تهديد صريح للمجتمعات الأوروبية عموماً بتحول اليهود إلى قوة مدمرة إن لم تؤخذ مظالمهم ومصالحهم بعين الاعتبار. يأتي ذلك إذ يتابع سيدونيا إبراز الانتماء الحقيقي لليهود، أي الانتماء المحافظ، الذي يتخلون عنه حين يسامون سوء المعاملة: «وفي كل جيل يزدادون قوة وخطورة تجاه المجتمع المعادي لهم».[15] أما السر وراء هذه السمات فهي مرة أخرى التفوق العنصري، تفوق الجنس اليهودي على غيره من الأجناس. واليهودي سيدونيا لا يتردد في تأكيد ذلك في تحدٍ سافرٍ لمخاطبيه من الإنجليز، وعلى نحو يصل ذروته في تأكيد الهيمنة اليهودية وبنغمة صهيونية وعنصرية تذكر بالخطاب النازي الذي طالما هاجمه اليهود:

> ليست هناك قوانين عقوبات أو شكل من أشكال التعذيب الجسدي التي يمكنها إذابة عنصر متفوق في عنصر أقل منه، أو جعل العنصر الأقل يدمر العنصر الأقوى. الأجناس التي تمارس الاضطهاد تختفي، والأجناس النقية المضطهدة تبقى، وفي الوقت الحالي، وعلى الرغم من قرون، من عشرات القرون، من الإذلال، يمارس العقل اليهودي تأثيراً واسعاً على الشؤون الأوروبية. إنني لا أتحدث عن قوانينهم التي ما تزالون تخضعون لها، أو أدبهم الذي تشربته أذهانكم، وإنما عن العقل العبراني الحي.[16]

---

(14) السابق، ص228.

(15) السابق، ص228.

(16) السابق، ص228.

تتلو ذلك مباشرة قائمة بالأمثلة التي تؤكد ما يذهب إليه سيدونيا، ودزرائيلي من خلاله، من «أنك لا تجد حركة فكرية كبرى في أوروبا لا يشارك فيها اليهود». وفي نهاية الكلام تأتي الأمثلة التي سبقت الإشارة إليها، أمثلة ابن ميمون وسبينوزا ضمن أشخاص آخرين ومجالات أخرى منها الموسيقى التي يطنب سيدونيا في استعراض مدينية أوروبا لليهود فيها: «في هذه اللحظة نحن أهم المبدعين في الموسيقى الأوروبية»، ويشير إلى انتشار اليهود في كل الفرق الموسيقية والشركات التي تنتج الموسيقى، لكنه يشير في ختام ذلك إلى نقطة مهمة هي أن أولئك المشاركين يتخفون تحت أسماء مستعارة، الأسماء «التي يتبنونها للتصالح مع الإعراض السيئ الذي ستتنكر له يوماً أجيالكم القادمة بخجل وتقزز».[17]

الطريف والمثير للاستغراب في هذه المنظومة البلاغية من عروض التفوق اليهودي على الأجناس الأخرى هي دخول العرب فيها من زاوية غير مألوفة. فسيدونيا اليهودي يظل يهودياً طبعاً، لكنه يقول عن نفسه إنه ينتمي إلى فئة من اليهود/العرب، أو من يسميهم «العرب الموسويين»، ومع أن هذه الإشارة تأتي في موضع من الرواية يسبق الاستعراض المشار إليه فإنها تلفت النظر لمزجها بين العنصرين العربي واليهودي. التفسير السريع لذلك المزج في تاريخ النظرية العنصرية هو بالطبع الانتماء إلى الجنس الأكبر المعروف بالجنس السامي أو الجنس القوقازي، وكلاهما يردان في سياق الرواية ضمن الخطاب العنصري أو الجنسوي لدى دزرائيلي والذي كان شائعاً في عصره وظل أساسياً بل مسيطراً حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، كما نشهد من الحركات الفاشية في أوروبا.

للتعرف على المقصود بـ «العرب الموسويين» (The Mosaic Arabs) تجدر الإشارة أولاً إلى أننا نتعرف عليهم من خلال صوت الروائي نفسه وليس من خلال سيدونيا، فهو يحدثنا عن أولئك مميزاً بينهم وبين «العرب المحمديين» (Mohammedan Arabs)، قائلاً إن العرب الموسويين سبقوا في الدخول إلى أوروبا عبر إفريقيا قبل قيام العرب المحمديين بغزواتهم، وأن أصلهم غامض لكنه يرجح أنهم جاءوا من إفريقيا ولربما شكلوا واحدة من «المستعمرات العبرانية التي نجدها في الصين».[18] ثم يتابع ذلك السرد التاريخي الطريف بالإشارة إلى أن العرب الموسويين

---

(17) كونغزبي، ص 231.

(18) السابق، ص191.

سبقوا المحمديين، والمقصود المسلمين كما يبدو، إلى أسبانيا وحين عانوا من اضطهاد القوط الأسبان لهم استنجدوا بـ «إخوتهم المتعاطفين معهم من أهل الهلال» الذين سرعان ما اجتاحوا الأندلس وأقاموا - بالتعاون مع الموسويين، الذين يتضح أنهم اليهود فحسب - حضارة «حفظت لأوروبا الفنون والآداب عندما كان العالم المسيحي يغرق في الظلام». لكن من المهم هنا أن نلاحظ أن قدرة المسلمين على اجتياح شبه الجزيرة الأيبيرية لم يكن ليحدث لولا مساعدة «الموسويين»: «إن الإطاحة بالمملكة القوطية يعود الفضل فيه إلى المعلومات الممتازة التي تلقاها السراسينيون [العرب المسلمون][19] من أبناء عمهم الرازحين تحت نير القوط، بقدرما يعود إلى شجاعة الصحراء التي لا تقاوم». وهكذا كانت المساهمة اليهودية في فتح الأندلس أساسية على مستويين: الأول هو دعوتهم المسلمين أو تنبيههم إلى ضرورة ذلك إنقاذاً لأبناء عمهم، وثانياً منحهم المعلومات الضرورية التي لم يكن الفتح لينجح لولاها. وكان من الطبيعي والحال كذلك أن يبادر المسلمون إلى مكافأة أبناء عمهم الموسويين: «قام أبناء إسماعيل بمكافأة أبناء إسرائيل بمنحهم حقوقاً ومزايا مساوية لما يتمتعون به أنفسهم». بل إن الاتحاد بين ابني العم بلغ في تلك المرحلة، كما يقول الكاتب، حداً «كان من الصعب معه التمييز بين أتباع موسى وأتباع محمد».[20]

إن المزج بين العرب واليهود في تتبع أصل سيدونيا أقرب إلى التأريخ الأسطوري من ناحية، والخطوة التكتيكية من ناحية أخرى. فلاشك أولاً أن ذلك المزج، إذا ما نظرنا إليه من الزاوية الاستشراقية وتذكرنا حجم التشويه الذي لحق بالعرب في كتابات كثير من المؤرخين الأوروبيين وبعض المستشرقين المعاصرين، من أمثال إدوارد غيبون في القرن الثامن عشر وإرنست رينان في التاسع عشر، فإنه لا يخلو من الإيجابية أو الحيادية على أقل تقدير، إن لم نقل إنه إيجابي ككل لأنه يأتي في سياق الدفاع عن حقوق أقلية تؤكد انتمائها الشرقي وتفخر بتفوقها. ولكن من الواضح أيضاً أن اليهود المدافع عنهم لم يكونوا في حقيقة الأمر وفي تلك الحقبة من التاريخ في وضع يحسدون عليه من الازدهار الاجتماعي أو الثقافي لكي يفخر العرب بنسبتهم إليهم، هذا إن لم يكن اليهود هم المستفيدين من تلك النسبة.

غير أن هذه الإيحاءات كلها تتراجع بمجرد وصولنا إلى الخطوة التكتيكية المشار

(19) «السراسين» اسم قديم للعرب والمسلمين عموماً شاع في مرحلة مبكرة من تاريخ أوروبا، لاسيما في القرن الثامن عشر، وهناك تفسيرات كثيرة لدلالاته ليس أي منها مقنعاً تماماً.

(20) كونتغزبي، ص192.

إليها والمتمثلة في قراءة تاريخ الفتح الإسلامي للأندلس بحيث يخدم الحضور اليهودي في أوروبا. فمع التسليم بإيجابية النظرة إلى الحضور الإسلامي في الأندلس، فإن من الواضح أيضاً أنه حضور ما يلبث حسب تلك القراءة أن يتحول ليصب في صالح اليهود قبل المسلمين. فاليهود هم الذين دعوا المسلمين إلى الأندلس، واليهود هم الذين قدموا المعلومة التي بدونها لم يكن المسلمون ليحققوا شيئاً من التقدم في زحفهم، بل لربما هزموا شر هزيمة، ليتلو ذلك بالطبع مشاركة متساوية بين المسلمين واليهود في بناء حضارة الأندلس. ومن هنا يكون استحضار المسلمين أو العرب تكتيك تنتظمه استراتيجية كبرى لإبراز اليهود بوصفهم فئة متفوقة تصنع الحضارة وتوجه غيرها إلى تلك الصناعة. هذا بالإضافة إلى أن الإشارة إلى ما قام به العرب تجاه اليهود بوضعهم على قدم المساواة إنما يقصد به تذكير الإنجليز والأوروبيين عموماً بسوء معاملتهم لليهود وحثهم على احتذاء النموذج العربي/الإسلامي في الأندلس.

لكن ما يستوقفنا قبل أي شيء هو إبراز التفوق الذي تمارسه الجماعة اليهودية في خطاب سيدونيا/دزرائيلي الذي يؤكد نظرية «الأقلية الساحقة» والقول بأنها تحقق هيمنتها تدريجياً وبهدوء، وهو ما يؤكده دزرائيلي في آخر رواياته **إنديميون** (1880) التي نشرت قبل وفاته بسنة واحدة. هنا تأتي أولاً الإشارة الشهيرة إلى أهمية العنصر في فهم التاريخ، الإشارة التي طالما اقتبست من أعمال دزرائيلي: «ليس لأحد أن ينظر إلى مبدأ العنصر دون اكتراث. إنه مفتاح التاريخ، والسبب الذي يؤدي غالباً إلى إساءة فهم التاريخ هو أن من كتبه كانوا أناساً يجهلون ذلك المبدأ وما يتضمنه من معرفة».(21) يقول هذا البارون سيرجيوس، وهو شخصية تشبه شخصية سيدونيا في **كوننغزبي**، إذ يحدث شاباً آخر، هو إنديميون، الذي يحتاج مثل سلفه كوننغزبي إلى الكثير من التنوير بشؤون العالم. الفرق بين سيرجيوس وسيدونيا هو أن الأول ليس يهودياً، الأمر الذي يمنح كلامه ميزة الشاهد من الأغيار.

حين يتابع سيرجيوس دوره التثقيفي أو التنويري مع إنديميون، تأتي تقسيمات العناصر أو الأجناس البشرية بدأً بالعموميات وانتهاءً بأوروبا، حيث يوضح سيرجيوس أن في أوروبا ثلاثة أجناس كبيرة: التيوتونيون والسلاف والسلت (أو الكلت). لكنه ما يلبث أن يضيف جنساً رابعاً يتعدى تأثيره أوروبا إلى العالم أجمع، ولعل ذلك هو السبب في

(21) **إنديميون**، ص 359: *The Works of Benjamin Disraeli* (New York: AMS Press, 1976) 19: 359.

عدم دمجه بالأجناس الثلاثة الأولى، فهو يستحق أن يذكر متفرداً: إنه الجنس السامي الذي يشمل العرب ويثير سؤالاً مبدئياً حول تأثير انتمائهم إلى ذلك الجنس:

حين كنت في كونغرس فيينا، لم أكن بالفعل أعتقد أن هناك فرصة لأن يستعيد العرب دورهم في الفتح أكثر من الفرصة المتاحة أمام التتر، ومع ذلك فإن السؤال قائم حول ما إذا كان محمد علي، وهو يقودهم، غير قادر على تأسيس إمبراطورية جديدة في البحر المتوسط. إن الساميين جنس عظيم دون شك، فمن الأشياء القليلة التي تبدو مؤكدة في هذا العالم لاشيء أكثر يقيناً من أنهم هم الذين اخترعوا الأبجدية.

هنا ربما قدر القارئ للكاتب اليهودي إقراره بالأسبقية والفضل الحضاري للساميين جميعاً، وهم أمم كثيرة تشمل العرب وغيرهم، بدلاً من حصره الأسبقية والفضل في اليهود وحدهم، لكن ذلك التقدير السريع سيتبخر في الجملة التالية للفقرة المقتبسة أعلاه حين يأتي الاستثناء من سيرجيوس مسبوقاً بـ «لكن»:

لكن الساميين الآن يمارسون تأثيراً واسعاً على ما حولهم من خلال عائلة هي الأصغر والأكثر تفرداً، اليهود. ليس هناك جنس وُهب من القدرة على التماسك ومن المهارة في التنظيم ما يفوقهم. لقد منحتهم هذه الخصائص قبضة على الممتلكات وقدرة على الإقراض لم يسبقوا إليها. إنك إذ تمضي بك الحياة وتزداد تجاربك سيمر بك اليهود في كل مكان. لقد مضت فترة طويلة منذ أخذوا يتسللون إلى دبلوماسيتنا السرية، التي يمكن القول إنهم هيمنوا عليها تقريباً؛ بعد ربع قرن سيعلنون حقهم في المشاركة في الحكومة العلنية.[22]

الروائية الإنجليزية جورج إليوت، التي سبق أن توقفنا عند موقفها من سبينوزا، كانت لها وجهة نظر مختلفة تماماً تجاه معاصرها دزرائيلي، وتحديداً فيما يتصل بالمسألة العرقية التي تفيض بها رواياته. تقول إليوت التي يجعلها انتماؤها إلى الأغيار تقول ما لا يقوله سيرجيوس:

إن أخوة العرق، التي يعزو دزرائيلي إليها وبحماسة بالغة سخاء سيدونيا، نزعة ثانوية بشكل واضح، وينبغي تجاوزها في نهاية الأمر، إلى حد أنني أتساءل عما إذا كان بإمكانه، وهو اليهودي، أن يتباهى بها. إن انتمائي إلى الأغيار يجعلني أرفض بقوة كل فرضية حول التفوق اليهودي، ومهيأة تقريباً لترديد ما سبق لفولتير

---

(22) إنديميون، ص194-195.

أن وجهه من ذم. إنني أنحني لتفوق الشعر العبري، لكن الكثير من أساطيرهم القديمة، وكل تاريخهم تقريباً، مثير للتقزز تماماً.[23]

في رواية تانكرد (1847)، التي تمثل الحلقة الثالثة من ثلاثية تشمل **كوننغزبي** و **سيبيل**، تمثُل الطروحات العرقية ودعاوى التفوق اليهودي بكثافة أكبر، إذ إنها الموضوع الرئيس للرواية كما تؤكد بقية عنوانها **تانكرد أو الحملة الصليبية الجديدة**.

في تانكرد تمثُل اليهودية بوصفها أصل المسيحية غير المعترف به على الوجه المطلوب، ويذكِّر القراء المسيحيون، لاسيما الإنجليز، بأن الحل لما يعيشونه من فرقة وتناحر ديني هو في العودة إلى ذلك الأصل اليهودي. أولئك القراء ينوب عنهم بطل القصة، الشاب الإنجليزي الأرستقراطي المسيحي تانكرد، أما المعلم فهو بالدرجة الأولى رجل الأعمال الحكيم سيدونيا الذي التقيناه من قبل معلماً لكوننغزبي بالإضافة إلى الفتاة اليهودية الجميلة إيفا التي يلتقيها تانكرد حين يرحل إلى الأرض المقدسة، القدس تحديداً، طلباً للحل الروحي لمشكلاته ومشكلات بلاده وثقافتها وأوضاعها. يلتقي سيدونيا والفتاة، التي ما يلبث تانكرد أن يقع في حبها، على إعطاء الدروس المطولة حول عظمة الجنس القوقازي ومنه اليهود. لكن الدروس المشار إليها، أو التركيز على التفوق اليهودي، تأتي ضمن سياق مسيحي رسولي يتمثل في الحملات الصليبية التي يحييها تانكرد ليس من خلال رحلته التي تستعيد تلك الحملات فحسب، وإنما بدءاً من اسم تانكرد نفسه، فتانكرد اسم حمله من قبل أحد الأبطال النورمانديين في الحملة الصليبية الأولى، وقد سبق أن استعاده الشاعر الإيطالي توركواتو تاسو في القرن السادس عشر في ملحمته «الصليبية» **القدس محررة** (1580).[24] ما يفعله دزرائيلي هو جعل تانكرد، البطل التاريخي والملحمي المسيحي، تلميذاً لليهود وباحثاً عن الخلاص من خلال ما يتلقاه منهم من توجيه وتعليم.

تبدأ فرصة التعليم اليهودي حين يقابل تانكرد سيدونيا - الشخصية التي سبق أن التقيناها في رواية كوننغزبي - للحصول على مساعدته في رحلته التي يزمع القيام بها.

---

(23) مقتبس في: E. S. Shaffer, *Kubla Khan and the Fall of Jerusalem* (مرجع سابق) ص 285، عن سيرة جورج إليوت الصادرة سنة 1885.

(24) **القدس محررة** أو *Gerusalemme Liberata* ملحمة شهيرة من عصر النهضة الإيطالي يصور من خلالها تاسو Tasso الحملة الصليبية الأولى بمزيج من العناصر التاريخية والخرافية والرومانسية التي تمتع المتلقي المسيحي بقدرما تؤكد تفوق الديانة المسيحية وحتمية استعادة القدس من المسلمين الذين يُعرفون في الملحمة، كما في كثير من أدب العصور الوسطى وعصر النهضة، بالسراسين، أو الكفرة.

هنا يخبره الحكيم سيدونيا عن صعوبات تلك الرحلة، لاسيما عند وصوله، ذلك أن الصعوبة ليست في الوصول إلى القدس، أو أورشليم كما هو اسمها اليهودي/ المسيحي، وإنما «الصعوبة الحقيقية هي التي واجهها الصليبيون متمثلة في ما ينبغي فعله عندما يصلون إلى هناك».[25] وحين يقول تانكرد بأنه سيجد التوجيه هناك في القدس حين يصل من خلال الصلاة والتضرع يقول له سيدونيا لماذا لا تصلي هنا لتجد التوجيه قبل السفر، فيؤدي هذا إلى طرح الوضع الديني أو الروحي المؤسف في إنجلترا حيث تعيش الكنيسة في فرقة وخلاف: «أجد أفكارها متضاربة، وقراراتها متناقضة، وسلوكها غير ثابت».[26] ثم يتضح أن الحوار قد صمم بالفعل لإتاحة الفرصة لسيدونيا لإعطاء درسه الأول حول العلاقة الحميمة بين المسيحية واليهودية على الرغم من اختلاف المعتقد. لكن العلاقة ما تلبث أن تتحول، في كلام اليهودي سيدونيا، من علاقة متساوية إلى تفوق يهودي واضح:

> إنني أؤمن بأن الله كلم موسى على جبل حوريب، وأنت تؤمن بأنه صُلب في شخص عيسى على جبل كالفاري. لقد كان الاثنان، على الأقل من الناحية الجسدية، من بني إسرائيل: كانا يتحدثان العبرية إلى العبرانيين. لقد كان الأنبياء عبرانيين فحسب، وكان الرسل عبرانيين فحسب. إن كنائس آسيا، التي اختفت، أسسها عبرانيون محليون؛ وكنيسة روما، التي تقول إنها ستبقى إلى الأبد، والتي حولت هذه الجزيرة إلى دين موسى وعيسى، بالقضاء على الدرودز وجوبيتر الأولمبي، وودين، الذين كانوا قد غزوها، أسسها عبراني محلي.[27]

بعد هذا الدرس الثقافي يقوم تانكرد، بدوره بتعزيز ما يذهب إليه معلمه حين يتحدث بطريقة رومانسية عن أسبقية الأرض المقدسة وخصوصيتها بالقدر الذي يجعلها هي، لا إنجلترا، الأرض الأنسب للإلهام السماوي، وهذا كله، كما يقول اللورد الشاب يشكل المبرر لرحلته الصليبية وما يكتنفها من متاعب.

في مرحلة لاحقة يتبين أن الصوت الروائي، صوت دزرائيلي نفسه، جزء من

---

(25) *Tancred, or the New Crusade* (London: Longmans, Green, and Co., 1970) p. 121.

(26) السابق، ص122.

(27) السابق، ص122. الدرودز وجوبيتر وودن أسماء آلهة وثنية عبدت في الجزر البريطانية قبل دخول المسيحية إليها في القرن السادس الميلادي. أما صفة «العبرانية» فهي ترجمة لصفة «هيبرو» بالإنجليزية Hebrew وتشير عادة إلى اليهود القدماء، أو بني إسرائيل.

الخطاب الذي تبناه سيدونيا وتانكرد حول الأرض المقدسة. فهو أيضاً يرى تفوق اليهود على الأوروبيين ويتحدث عن سر فشل الحملات الصليبية وكيف أدى ذلك الفشل إلى زعزعة الإيمان المسيحي وتحول الأنظار الأوروبية عن الأرض المقدسة. هنا يتبين أن الصوت اليهودي لدى دزرائيلي يسفر عن نفسه دونما حاجة إلى عباءة الحكاية والشخصيات الروائية، وذلك لأن المسألة من الأهمية بمكان. فما هي المسألة يا ترى؟

يتحدث دزرائيلي أولاً عن فشل الحملات الصليبية:

> لقد كان فشل المملكة الأوروبية في القدس، التي صرف عليها الكثير من الثروة وفقد الكثير من الشجعان وتلف الكثير من الإيمان، واحدة من الظروف التي تركت أثراً مقلقاً على العقيدة الدينية في أوروبا، مع أنه كان يفترض أن تؤدي إلى ترسيخ معتقدات من نوع مختلف.[28]

المعتقدات الأخرى التي كان ينبغي أن ترسخ تتصل، كما يتضح، بالعرق وأثره في التاريخ والثقافة وحياة الشعوب. يقول دزرائيلي إن الصليبيين نظروا إلى السراسين (أي العرب المسلمين) بوصفهم كفاراً مع أنهم أقرب إلى المسيح نفسه من تلك الجيوش الأوروبية الغازية. بيد أن هذا التصوير الإيجابي للعرب المسلمين ينكشف مرة أخرى عن إعلاء ضمني من شأن قوم آخرين، بمعنى أن قيمة العرب تكمن في قربهم من قوم موسى وعيسى: «لقد كان الدم نفسه [أي دم المسيح] يجري في عروقهم، بالإضافة إلى أنهم تبينوا المهام المقدسة التي اضطلع بها موسى والأعظم منه الذي جاء بعده».[29] العرب المسلمون هم أبناء عم اليهود ووجههم الإيجابي ليس في عروبتهم أو إسلامهم وإنما في صلة القربى تلك باليهود الذين أنجبوا موسى وعيسى والذين لم يرهق سيدونيا في تأكيد أولويتهم مرة بعد الأخرى. أما القدس التي غزاها الصليبيون الأوروبيون فلم ولن تصلح لحكم أوروبي، كما تثبت الحروب الصليبية، وإنما لأحد اثنين: أبناء إسماعيل (العرب المسلمون)، أو أبناء إسرائيل (اليهود): «أورشليم ستظل دون شك وإلى الأبد من نصيب إسرائيل أو إسماعيل».[30] لكن أبناء إسماعيل إذا حكموا فسيحكمون بوجههم اليهودي الذي يؤكده دزرائيلي، أي من خلال «الدماء اليهودية» التي تجري في عروقهم بوصفهم أبناء عم، مما يعني في نهاية المطاف أن اليهود، بشكل أو

---

(28) السابق، ص171.

(29) السابق، ص171، ولعل من الواضح أن الأعظم الذي جاء بعده هو المسيح.

(30) السابق، ص171.

بآخر، هم الذين سيرثون القدس، أو الأرض المقدسة، وأن الأوروبيين ينبغي أن يتوقفوا عن محاولة الاستيلاء عليها لكي تكون لهم.

المماهاة بين اليهود والعرب التي رأيناها المرة تلو الأخرى تتكرر هنا ولكن ليس من خلال العلاقة بالأرض المقدسة، أو فلسطين، فحسب، وإنما من خلال الفتاة التي يقابلها تانكرد أثناء تجواله أيضاً. فالفتاة، كما يتضح سريعاً، يهودية، ولكنها تخبر تانكرد، الذي يكاد يذوب إعجاباً بجمالها ومنطقها، أن جدها من شيوخ البدو: «جدي شيخ بدو ["a Bedoueen sheikh"]، رئيس واحدة من أقوى القبائل في الصحراء . . . وهو يهودي؛ كل قبيلته من اليهود». [31] فإلام نعزو هذه المماهاة الغريبة بين اليهود والبدو؟ هل هي لعبة ساذجة أم ماكرة؟ هل هي صادرة عن جهل أم مقصودة وتؤدي غرضاً؟ صحيح أن اليهود كانوا قبائل بدوية، لكن ذلك حدث منذ ما يزيد على الألفي عام وليس في عصر تانكرد، أي عصر دزرائيلي.

في كتاب **الاستشراق**، يلاحظ إدوارد سعيد هذا المزج الغريب بين العرب واليهود بوصفه جزءاً من مزج أعم بين فئات مختلفة منها الدروز والمسلمين والمسيحيين، ويرى أن مبرر ذلك المزج هو الخطاب الاستشراقي الذي لا يفرق بين عربي ويهودي، أو درزي وأرمني، إلخ: «اليهود عرب على ظهور خيولهم، والجميع في حقيقتهم شرقيون». [32] غير أن قراءة سعيد للرواية في السياق الاستشراقي تغفل سياق دزرائيلي

---

(31) السابق، ص191.

(32) Edward Said, *Orientalism* (New York: Vinage Books, 1979) p. 102. في الترجمة العربية انظر: إدوارد سعيد: **الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء** ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981) ص126. ينبغي هنا أن ألفت النظر إلى أن ترجمة أبي ديب تتضمن خطأ جاء، كما يعترف أبو ديب نفسه في هامش الصفحة المشار إليها (126)، نتيجة عدم معرفته بشخصية سيدونيا. ففي الأسطر التي تسبق ما ترجمته هنا لسعيد حول امتزاج الأجناس يورد سعيد إشارة إلى شخصية سيدونيا، التي سبقت الإشارة إليها في هذا الفصل عدة مرات بوصفها شخصية مركزية في الروايات موضوع تحليلنا هنا. يقول سعيد (فيما ترجمته بنفسي): «تنغمس رواية تانكرد في تفاهات عرقية وجغرافية. كل شيء له علاقة بالعرق، كما يقول سيدونيا، إلى حد أن الخلاص يمكن أن يوجد في الشرق وبين أعراقه» (النص الأصلي الإنجليزي لسعيد، أعلاه، ص102). لكن أبا ديب يترجم هذه الأسطر على النحو التالي: «وتغرق روايته **تانكرد** بعمق في العموميات العرقية والجغرافية، فكل شيء يعود إلى العرق، إلى **حالات صيدونية**، إلى درجة أن الخلاص لا يمكن أن يوجد إلا في الشرق وبين أجناسه.» ثم يذكر في الهامش ما يلي: «أود أن أعترف أنني عاجز عن فهم عبارة ، Sidonia states (المترجم)». ولعل من الواضح هنا أن عدم معرفة أبي ديب بدزرائيلي، وكونه متخصصاً في الأدب العربي أساساً وليس في الأدب الإنجليزي، تسبب في الخطأ المشار إليه، =

نفسه، أي الروايات الأخرى التي توقفنا عندها والتي تضيء المعنى على نحو لم يلتفت إليه سعيد، كما يبدو. ففي السياق الدزرائيلي ستقفز الدلالة اليهودية إلى المقدمة (دون أن تنفي بالضرورة ما عداها من دلالات). وسنستطيع من خلال ذلك السياق أن نرى أن دزرائيلي يمارس نفياً واضحاً ومتعمداً على الأرجح للهوية العربية/ الإسلامية واختلافها. سيبدو للعيان أن دزرائيلي يلعب لعبة الساميّة، أي على كون العرب واليهود ساميين، ما يتيح فرصة لتضخيم الصورة اليهودية والمنجز اليهودي في الذهنية الأوروبية بإحالة ما لدى العرب إلى أبناء عمهم بوصف ذلك إرثاً مشتركاً، ورواية **كوننغزبي**، كما مر بنا، نموذج فاقع لذلك التضخيم. فمع أن اليهود الذين سكنوا الصحراء احتاجوا إلى ركوب الخيل مثل غيرهم فإن صفة الفروسية وسكنى الصحراء هي من الصفات الرئيسة للبادية العربية سواء قبل الإسلام أو بعده، ولم تعرف عند أحد بأنها صفة لليهود. لكن دزرائيلي من خلال المماهاة يحيل تلك الصفة التي طالما وردت في كتابات المستشرقين والرحالة والشعراء الغربيين إلى مصدر لإبراز الصورة اليهودية بمنحها حضوراً آسراً لدى قرائه. إنها بكل بساطة سرقة ثقافية من النوع الذي دأبت إسرائيل على فعله إزاء الموروث العربي الفلسطيني! [33]

مما يعزز هذه القراءة ما يتوصل إليه باحث غربي من تحليله لرواية **تانكرد**. يخبرنا ذلك الباحث أن دزرائيلي حين نجح في دخول مجلس العموم البريطاني عام 1837، أي قبل عشرة أعوام من نشر روايته، كان مضطراً للتعامل على نحو ما مع أصله اليهودي، وقرر ألا يرتكب الخطأ الذي سبق أن ارتكبته جدته بإنكارها ليهوديتها واحتقارها لذلك الانتماء. على العكس من ذلك قرر دزرائيلي أن يبهرج انتمائه أمام الجميع: «سعى دزرائيلي إلى جعل أصله مناسباً لموقعه الجديد، فألف نسباً عجيباً يعود بأصله إلى العائلات اليهودية الأرستقراطية التي عاشت في أسبانيا». ثم يشير إلى أن دزرائيلي استغل

= أي ترجمة "Sidonia states" التي تعني «يقول سيدونيا» إلى «حالات صيدونية» (وقد أبرزت العبارة في نص ترجمة أبي ديب)، هذا مع أنه كان بإمكانه في كل الحالات استشارة من له خبرة، وأولهم إدوارد سعيد نفسه الذي لم يكن بعيداً في أثناء الترجمة.

لكن الإشارة إلى سعيد تثير سؤالاً قد يكون مبرراً في النهاية هو: لماذا تجاهل سعيد الجانب اليهودي لدى دزرائيلي كما يبرز في رواية مثل تانكرد؟ هل هو جزء من التجاهل الذي يحبذه كثير من الباحثين والمفكرين الغربيين والعرب المحدثين، التجاهل المبني لدى البعض على أساس أن الحديث عن تلك الجوانب غير مبرر أساساً؟ أم أن في ذلك تحاشياً لمسألة «معاداة السامية»؟

(33) من المعروف أن إسرائيل دأبت على تقديم كثيرٍ من الخصائص الثقافية العربية الفلسطينية، كبعض الأطعمة والألبسة والرقصات، بوصفها إسرائيلية.

افتتاح قصره في شروزبري ليعلن ذلك الأصل على أعلى واجهة منزله بتسميته «قلعة قشتالة» (Castle of Castile)، التسمية التي يصفها الباحث بـ «الوقاحة».[34] لكن الواضح هو أن دزرائيلي لم يكن غريباً على التلاعب بالأصول لاسيما إذا كانت متصلة باليهود وتخدم مصالحهم.

في تانكرد تتخذ هذه المصلحة شكل الدعوة الضمنية إلى تمكين اليهود من السيطرة على فلسطين، كما سمعناه يقول قبل قليل، السيطرة التي تستدعي عودتهم إليها على الطريقة الصهيونية. وهذا هو ما ترد الإشارة إليه في نهاية المدخل الطويل نسبياً المتعلق بدزرائيلي في **موسوعة الشخصيات اليهودية** حين يقول في ملاحظة يمكن أن تلخص بعض ما سعت هذه الملاحظات إلى إبرازه ما يجعلها مناسبة لأن تكون الختام:

> لقد بدا أن دزرائيلي لم يجد تناقضاً بين التزامه الاسمي بالمذهب الأنغليكاني والافتخار بأنه ينتمي إلى العرق اليهودي. ففي العديد من أشهر رواياته شخصيات وموضوعات يهودية - ومنها **ألروي** و **كوننغزبي** و **تانكرد**. فقد كان دائماً يؤكد أن المسيحية فرع من اليهودية وأن قوانين المجتمع الغربي ومؤسساته تأسست على قوانين أخلاقية استمدت من الأسلاف العبرانيين. في **ألروي** و**تانكرد** عبر عن طموحات اليهود في استعادة الاستقلال القومي في وطنهم القديم.[35]

---

(34) Richard W. Davis, *Disraeli* (Boston: Little, Brown and Co., 1976) p. 84.

(35) Joan Comay, *Who's Who in Jewish History after the period of the Old Testament* (London: Routledge, 1995) p. 100.

الحضور اليهودي في القرن التاسع عشر: الزاوية اليهودية

«بالنسبة لليهود كان التعاضد والمسؤولية الاجتماعية وباستمرار هي المبادئ الأساسية للحياة والسلوك»

موسى هِس

في كتاب بعنوان خمسون مفكراً يهودياً أصدرته دار «روتلج» الشهيرة يورد المؤلف أسماء شخصيات من عصور مختلفة وبلاد أوروبية وأمريكية مختلفة تبدأ بالقرن الأول وتستمر حتى القرن العشرين، كلهم تركوا عطاءً فكرياً بارزاً وكلهم ينتمي على نحو ما إلى اليهودية. وبغض النظر عن مدى مشروعية الربط بين كل هؤلاء تحت مسمى واحد فإن مما يلفت الانتباه بشكل قوي أن المؤلف وجد أن معظم الأسماء تنحصر في العصر الحديث، أي تعود إلى القرون الثلاثة الماضية (الثامن عشر، التاسع عشر، العشرين).(1) ولو وزعنا الأسماء على القرون لوجدنا أن ستة من أولئك عاشوا في القرن الثامن عشر وثلاثة عشر في القرن التاسع عشر واثني عشر في العشرين، بينما عاش أربعة ما بين التاسع عشر والعشرين، أي أن نصف أسماء من تنطبق عليهم صفة «مفكر يهودي» في تصنيف المؤلف يعودون إلى القرنين الأخيرين من تلك القرون العشرين.

مما يلفت الانتباه أيضاً في الكتاب المشار إليه انطلاقه من معيار العلاقة بين الشخصية المختارة والدين اليهودي، أي من كون تلك الشخصية على صلة وثيقة بالدين أو بتطور الفكر الديني على نحو ما، وهو ما يبرر غياب أسماء كثيرة لها شكل من أشكال الانتماء اليهودي (الثقافي أو العرقي/الإثني) دون أن تكون ذات صلة بالدين، أو

(1) Dan Cohn-Sherbok, *Fifty Key Jewish Thinkers* (London and New York: Routledge, 1997).

ربما على علاقة تضادية معه، مثل بعض الشخصيات الهامة في تاريخ الفكر والثقافة الإنسانية عموماً: ماركس، فرويد ، هوسرل، دريدا، الخ. لو أدرجت تلك الأسماء، أو كان البحث في الكتاب يتضمن الوقوف عند الأسماء المهمة في مختلف وجوه الثقافة، لتبين أن القرنين التاسع عشر والعشرين كانا أثقل وزناً بكثير مما يتضح من الكتاب، ولاختل توازن الكتاب بشكل يجعل إيراد أسماء من عاشوا في القرون الماضية مثيراً للاستغراب.

في موضع سابق من هذا الكتاب اقتبست من الناقد الأمريكي جورج شتاينر قوله «إنه بدون الإضافة التي أنجزها اليهود ما بين عامي 1830 و1930 ستبدو الثقافة الغربية مختلفة وضئيلة جداً».[2] والحق أن من يتتبع أسماء الشخصيات التي أسهمت بشكل أو بآخر في تطور الثقافة الغربية، في مختلف مجالاتها، في القرن التاسع عشر وحده سيدهش لعدد من ينتمون إلى اليهودية، أو ممن اعتبرهم معاصروهم يهوداً. ففي ذلك القرن كان من الطبيعي أن يؤتي الخلاص اليهودي في نهاية القرن الثامن عشر أكله ناضجة ومتنوعة فيتعدد العلماء ويكثر المفكرون وينتشر المسهمون والمبدعون في كل مكان وفي كل حقل وفن. إنه الدفق اليهودي خارجاً من أسوار عزلته القديمة وفارضاً حضوره بطرائق شتى: مرة من خلال انتماءه اليهودي المعلن، ديناً أو جماعة، ومرة من خلال المسيحية بعد التدفق إليها وبقاء الخلفية اليهودية مؤثرة في الاتجاهات والأعمال. كل ذلك في تأكيد لما يعلنه بنجامين دزرائيلي على لسان إحدى شخصيات روايته كوننغزبي (1844): «إنك لا ترى حركة فكرية كبيرة في أوروبا لا يشارك فيها اليهود بشكل كبير».

شاهد آخر على تلك المشاركة اليهودية الضخمة في ثقافة أوروبا، لاسيما إبان القرنين التاسع عشر والعشرين، جاءت ضمن المجلد الضخم الذي أصدرته جامعة ييل الأمريكية، التي تعد، إلى جانب عدد من كبريات الجامعات الأمريكية، معقلاً هائلاً من معاقل الإسهام اليهودي في الثقافة الغربية. المجلد المشار إليه سبق الاستشهاد به والاقتباس منه في مواضع مختلفة من هذا الكتاب وتأتي أهمية التنويه به هنا لأهميته الكبيرة من حيث الحجم ودقة التحليل وعمقه، ولأنه يؤكد كثافة الحضور اليهودي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهو يختلف عن كتاب **خمسون مفكراً يهودياً** المشار إليه أعلاه من عدة نواحي، علماً بأن الكتابين صدرا في العام نفسه، منها أنه محصور في

---

(2) Steiner, *Language and Silence*, p. 146.

الثقافة أو اللغة الألمانية، ومتجاوز في مداه الزمني وضخامة تغطيته. ذلك أنه يؤرخ لألف عام من الحضور اليهودي في اللغة الألمانية التي كانت وما تزال معبراً كبيراً لذلك الحضور إلى اللغات الأوروبية الأخرى ومن ثم إلى الثقافة الغربية بشكل عام. فعلى مدى ما يقارب التسعمائة صفحة من القطع الكبير يقدم ما يقارب المائة وعشرون باحثاً دراسات تشمل ما يقارب المائة وخمسين شخصية فكرية وإبداعية قدمت إسهامات مهمة في مختلف مجالات الثقافة الغربية على مدى القرون. لكننا نتبين بسرعة طبعاً، مثلما تبينا في كتاب خمسون مفكراً، أن معظم أولئك الشخصيات ينتمي إلى العصر الحديث. فالفترة من 1096 حتى القرن الرابع عشر تحظى بسبعة أبحاث، بينما تحظى الفترة من نهاية القرن السابع عشر حتى القرن العشرين (1996) بالبقية أو ما يتجاوز المائة بحثاً، علماً بأن القرن التاسع عشر والعشرين يحظيان بالنصيب الأوفر إجمالاً، وعلماً أيضاً بتميز القرن العشرين على غيره بفارق واضح يعكس التزايد المضطرد للإسهام اليهودي في متغيرات الثقافة الغربية.[3] (انظر ص 193 وما بعدها من كتاب رفيق ييل)

في الفصول السابقة شهدنا أربعة نماذج متباينة من ذلك الإسهام كما تبلور في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. شهدنا اليهودي فيلسوفاً بالغ التأثير في تطور الفكر الأوروبي في شخص سبينوزا، الذي ما زال ينظر إليه بوصفه من كبار فلاسفة أوروبا؛ كما شهدنا اليهودي فيلسوفاً أيضاً، وإن إلى حد أدنى من سبينوزا، في شخص مندلسون وهو يتفاعل مع معطيات التنوير ويؤسس مكاناً لنفسه ولمكوناته الثقافية في السياق الثقافي الأوروبي ذي البعدين المسيحي والكلاسيكي (اليوناني الروماني)؛ ثم شهدناه شاعراً في شخص هاينه إذ يترك بصمته الواضحة على الخارطة الشعرية الأوروبية في القرن التاسع عشر بلغة وثقافة ألمانية، لكنها لا تغفل البعد اليهودي سواء في نسيجها أو في همومها؛ وأخيراً شهدنا اليهودي روائياً كما تبلور في شخصية الإنجليزي دزرائيلي وهو يسفر عن اندماجه في الثقافة الإنجليزية، من ناحية، ويعبر عن هموم جماعته اليهودية، من ناحية أخرى. وكان يمكن بالطبع لهذه النماذج أن تكون أكثر بكثير لولا اعتبارات عملية أملت الاختصار والانتقاء معاً. غير أن من السهل ملاحظة أن تلك النماذج غنية بالدلالة على الظاهرة المشار إليها قبل قليل وهي تزايد الحضور اليهودي في الثقافة الغربية في ما بعد التنوير لاسيما في القرن التاسع عشر، وعلى نحو سيمضي في التزايد، كما سنرى، إذ يأتي القرن العشرون فاتحاً بواباته على مصراعيها لذلك الحضور

---

(3) *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture* (أنظر مراجع الكتاب).

اليهودي، وعلى النحو الذي يبرر ما ذهب إليه جورج شتاينر في عبارته المشار إليها قبل قليل.

ما يسعى هذا الفصل إلى تأكيده، كما يشير العنوان، هو فتح كوة على جانب آخر من الحضور اليهودي في ثقافة الغرب عموماً وأوروبا بشكل خاص. تلك الكوة سترينا الحضور اليهودي من زاوية المؤرخين والناشطين في مجالات الفكر والسياسة وهم يعاركون المحيط الأوروبي المسيحي من ناحية، ويسعون إلى الاندماج فيه من ناحية أخرى، أو يعاركونه لإثبات اختلافهم وتفوقهم تمهيداً للدعوة إلى الخروج من إسار ذلك المحيط إلى فضاء مستقل. هنا لا نقف عند يهود يحسبون عادة في إطار الثقافة الأوروبية، كما هو سبينوزا أو مندلسون أو هاينه، وإنما يهود كانوا أوروبيين إلى حد كبير، لكنهم انشغلوا بإطارهم اليهودي الخاص وما يعتوره من مشكلات ويسعى إليه من طموحات.

من مطالعة المرجعين المشار إليهما قبل قليل يتضح أن ثمة خطوطاً ثلاثة سار عليها كثير من الطروحات الفكرية والتأريخية اليهودية في القرن التاسع عشر:

1) الخط الأول انتظم الطروحات الواقعة تحت مظلة ما يعرف باليهودية الإصلاحية Reform Judaism، التيار الذي سعى إلى تخليص اليهودية من كل ما يتعارض مع متغيرات العصر ويعيق استمرار اليهود في العيش في مجتمعات مسيحية، وذلك بإبراز الصلة الوثيقة التي ربطت اليهودية بالمسيحية وأهمية اليهود للمسيحيين.

2) في مقابل ذلك الخط نشأ خط ثانٍ انتظم الدعوات الصهيونية التي أكدت أن حل مشاكل الحضور اليهودي يأتي فقط عن طريق تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين.

3) بين ذينك الخطين نشأ خط ثالث يتوسطهما وإن مال حيناً إلى هذا وحيناً إلى ذاك، يؤيد الإصلاح ولكنه يتحفظ إزاء «التطرف» فيه، ويدعو إلى الحفاظ على القيم التقليدية، لكنه لا يغالي في الدعوة إليها. ومع ذلك فقد بدا أن ثمة ما يبرر وصف هذا الاتجاه بالإصلاح المعتدل لأسباب ستتضح عند الحديث عن أحد أعلامه.

ضمن هذه الخطوط الثلاثة أنتج الكثير من الأعمال التي تركت أثراً مهماً في تطور الفكر اليهودي وفي تفاعل اليهود الثقافي مع المجتمعات الغربية التي يعيشون فيها. سنلاحظ، مثلاً، العلاقة التي ربطت مدرسة فرانكفورت بألمانيا ثم الولايات المتحدة في القرن العشرين بذلك الجدل الدائر في القرن التاسع عشر وجذوره الدينية، وسنلاحظ علاقة أطروحات أولئك المفكرين الدينيين والحركات التي انتموا إليها بما أنتجه شعراء

وروائيون ونقاد بالإضافة إلى عدد من المفكرين والباحثين في القرن العشرين مثل فالتر بنيامين وحنه أرنت في ألمانيا وجورج شتاينر في أمريكا وغيرهم كثير.

1. الحضور اليهودي من زاوية الإصلاح:

أ. غايغر والإصلاح المتطرف

يصعب فهم تطورات الفكر اليهودي في القرن التاسع عشر دون الإلمام بما يعرف في تاريخ الجماعات اليهودية بحركة الإصلاح التي تنامى في خضمها ما أشرت إليه قبل قليل بالخط الأول. وقد وردت الإشارة إلى تلك الحركة عند الحديث عن موسى مندلسون الذي يعد رائداً لها من خلال ريادته لامتدادات التنوير الأوروبي إلى اليهود، أو مسعاه لدمج اليهود في حركة التنوير. فقد جاء ما عرف فيما بعد بالهاسكالاه Haskalah (من كلمة «سخل» العبرية التي تعني «العقل») أو «التنوير اليهودي» في سياق تلك الامتدادات، وكان مدار تلك الحركة عقلنة الثقافة اليهودية من مختلف النواحي الدينية والاجتماعية والفكرية بالتخلص من كافة الطقوس الدينية التي تجعل اليهودية ديناً غريباً أو شاذاً في المحيط المسيحي، وتشجيع الإنتاج الفكري والإبداعي والثقافي عموماً الذي يساعد على دمج اليهود في محيطهم مع المحافظة على تميز اليهود وتفوقهم.

تعد حركة الإصلاح الوجه الديني للتنوير اليهودي في معارضته للأرثوذكسية أو الاتجاه المحافظ في اليهودية. وقد بدأت الحركة في مطلع القرن التاسع عشر في ألمانيا متزامنة مع انطلاق اليهود من معتزلاتهم أو الغيتوات التي كانت تعزلهم عن بقية المجتمعات الأوروبية المسيحية. وتركزت حركة الإصلاح على عدد من الجوانب الطقوسية والتنظيمية المتصلة بالشعائر الدينية، فألغيت، مثلاً، القيود المفروضة تقليدياً على الطعام الذي يمكن لليهودي أن يتناوله، واستبدلت العبرية باللغة الأوروبية المحلية لأداء الصلوات، بالإضافة إلى إلغاء اللباس الذي يميز اليهود عن غيرهم.

يعد إسرائيل ياكبسون Jacobson (1766–1828) أحد رواد تلك الحركة الإصلاحية على الرغم من كونه رجلاً من عامة الناس وليس رجل دين أو مفكراً. فقد أسس ياكبسون مدرسة عام 1801 في برونسفيك بألمانيا أقام فيها عام 1809 أول طقوس دينية إصلاحية حضرها الكبار والأطفال واستخدمت فيها الألمانية بدلاً من العبرية، وسمح فيها للرجال والنساء بالجلوس جنباً إلى جنب، مع استخدام الموسيقى لمصاحبة الصلوات، كما يفعل المسيحيون. ولتعميق الخروج على التقاليد المكرسة في طقوس

الصلوات اليهودية تبنت المدرسة الجديدة معتقدات مختلفة تضمنت إلغاء فكرة المسيح المخلص الذي سيوحد «شعب إسرائيل» مرة أخرى. تلك المعتقدات والطقوس البديلة تمثلت عملياً على يد ياكبسون سنة 1815 في مدينة برلين لتنتشر منها فيما بعد إلى مدن أخرى مثل هامبورغ ولايبزغ، ومنها إلى دول مجاورة مثل الدنمارك والتشيك والنمسا.

بعد ياكبسون تواصل الخط الإصلاحي في نشاط أحد أكثر المفكرين الدينيين تأثيراً وهو الحاخام أبراهام غايغر Geiger (1810-1874) الذي برز بوصفه مؤسساً ومنظراً للحركة الإصلاحية في تلك المرحلة، بل مؤسساً لتلك الحركة، كما رآه البعض.[4] وتنبع أهمية غايغر لبحثنا هنا في أنه يبرز الجانب المتعلق بالصلات اليهودية المسيحية من الحركة الإصلاحية وموقع اليهود في أوروبا القرن التاسع عشر. وكان غايغر مؤرخاً ومتخصصاً فيما عرف بـ «علم اليهوديات» (Wissenschaft des Judentums)، بالإضافة إلى معرفته باللغات الشرقية، وله الكثير من الأعمال التي تمحورت حول سعيه إلى إبراز الصلات المشار إليه ما بين اليهودية والمسيحية. فقد طور نظرية معقدة تفسر المسيحية بوصفها نابعة من اليهودية في أعمال مثل كتابه **اليهودية وتاريخها** الذي نشر سنة 1865.[5] ومن الأطروحات المركزية في ذلك الكتاب أن عيسى المسيح كان أحد اليهود الفريسيين الذين يقدمهم غايغر بوصفهم جماعة ديمقراطية وتقدمية في أفكارها سعت إلى إدخال إصلاحات ليبرالية في اليهودية، على عكس جماعة الصدوقيين Sadducees المقابلة وذات النزعة المحافظة والحرفية في قراءة النصوص المقدسة.[6] ومن هنا يتضح، حسب غايغر، أن عيسى لم يؤسس ديانة جديدة وإنما كان يحاكي تعاليم أساتذته من الفريسيين، على نحو يجعل المسيحية امتداداً لليهودية، بل إنها تتحول إلى امتداد مشوه أو انحراف.[7]

كان أحد الأهداف التي سعى غايغر إلى تحقيقها إخماد العداء المسيحي لليهودية.

---

(4) Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: The U of Chicago P; Chicago Studies in the History of Judaism; 1998) p. 24.

(5) *The Yale Companion to Jewish Writing and Thought*, p. 195.

(6) تكاد المصادر المختلفة تجمع حالياً على أن الفريسيين the Pharisees كانوا على عكس ما يصفهم به غايغر، أي جماعة يهودية متزمتة دينيا. لكنها بالفعل مارست تأثيراً واسعاً في القرن الأول الميلادي، وفي الوقت الحالي تستخدم صفة «فريسي» في بعض اللغات الأوروبية للدلالة على الالتزام الحرفي بالنصوص على نحو مظهري ومنافق.

(7) في كتاب آخر سعى غايغر إلى إثبات أن الإسلام أيضاً مشتق من اليهودية وذلك في كتاب بعنوان: **ماذا أخذ محمد من اليهودية؟** (*Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen?* 1833).

فبإثبات أن المسيحية دين يهودي أساساً كان يفترض أن يعيد المسيحيون ترتيب أوراقهم ويكفوا عن معاداة القوم الذين ظهر منهم المسيح ونشر معتقدات هي في الأساس معتقدات أولئك القوم. لكن الخطاب الذي تبناه غايغر تجاوز الهدف إلى هدف آخر لم يكن ليقبله المسيحيون. فاليهودية، كما أكد غايغر، دين متفوق على المسيحية لأسباب كثيرة منها: أن اليهودية لا تعتمد على شخصية تاريخية محددة مثل شخصية المسيح، وإنما على مبادئ محددة تتجاوز الأشخاص؛ كما أن من تلك أن اليهودية دين تقدمي لا يرى حدوداً لتفوق الإنسان وتطوره، على عكس المسيحية التي تؤمن بالخطيئة الأصلية التي تجعل المستقبل عاجزاً عن منافسة الماضي ما يجعل الإنسان مربوطاً لماضٍ ذهبي يستحيل الرجوع إليه؛ يضاف إلى ذلك، حسب غايغر، أن اليهودية قادرة على التخلص من التقاليد والأفكار التي قبلتها في فترة من الزمن ولم تعد صالحة، الأمر الذي يجعلها منفتحة على روح البحث العلمي ومواكبة للعصر.[8] ويضيف غايغر إلى تلك المقارنة إهانة قوية للمسيحية تتمثل في أن المسيحية دمرت الحضارات القديمة لأنها أصرت على تنصير أهل تلك الحضارات وما تضمنته من أديان، بينما لم تفعل اليهودية ذلك مع المجتمعات الأخرى (ولا يشير إلى أن موقف اليهودية يعود إلى أن اليهود ظلوا دائماً يرون أنفسهم متميزين عن غيرهم وعلى نحو يستثني الجميع من الدخول في دينهم، فعضوية «شعب الله المختار» ليست مفتوحة للجميع!). ولعل من المهم هنا أن نلاحظ أن تهمة تدمير الحضارات الأخرى سيوجهها أيضاً إلى المسيحية، وفي مرحلة مقاربة، الفيلسوف الألماني نيتشه في حديثه عن علاقة المسيحية بما سبقها من حضارات.[9]

من التقاليد التي رأى غايغر أن اليهودية قادرة على التخلص منها، أو أنها قد تخلصت منها بالفعل، فكرة العودة إلى أرض الميعاد وتحقيق الاستقلال السياسي. فاليهود، كما قال غايغر، مقيمون في مناطق مختلفة من العالم، مما يعني أنهم قد تجاوزوا فكرة الاستقلال السياسي وقبلوا العيش في كنف أنظمة سياسية واجتماعية

(8) Dan Cohn-Sherbok, *Fifty Key Jewish Thinkers* (London: Routledge, 1997) pp. 40-43.

(9) في المقطع الستين من كتابه **المسيح الدجال** (1895) *Der Antichrist* يقول نيتشه «إن المسيحية دمرت بالنسبة لنا كل حصاد الحضارة القديمة، وبعد ذلك جاءت لتدمر كل ما تركته الحضارة المحمدية.» هنا يلتقي نيتشه مع المفكر اليهودي في نقد المسيحية، لكنه، كما يتضح في العبارة السابقة وما بعدها، يخرج عنه بشكل واضح وحاد في الإعلاء من شأن الحضارة الإسلامية، مثلما يخرج عنه وعن غيره من المفكرين اليهود في تقدير دور الحضارتين اليونانية والرومانية اللتين رآهما غايغر وغيره من اليهود في منزلة أقل من منزلة المكون اليهودي في الحضارة الغربية.

لشعوب أو مجتمعات أخرى. ويعني ذلك أن دعوة العودة التي كان يقول بها دعاة الصهيونية لم تعد مقبولة.[10]

من زاوية أخرى نجد غايغر يتناول اليهودية ضمن مناقشته للقضية التي شاع الحديث حولها في تلك الفترة، وهي قضية «العبرانية والهلِّينية» بوصفها تمثل المكون العبري/ اليهودي في الحضارة الغربية في مقابل المكون اليوناني في تلك الحضارة (وسنرى في موضع تالٍ من هذا الكتاب موقف المثقفين الأوروبيين المسيحيين من تلك القضية). وبالطبع فإن رؤية غايغر تنحاز إلى اليهودية التي يراها متفوقة على الهلِّينية على أساس أن الحضارة اليونانية تبنت وجهة نظر تقول بأن القدر يتحكم بمصائر الآلهة والبشر، بينما يدعو الكتاب اليهودي المقدس إلى المزيد من النقاء والتعالي على الحسيات، بمعنى أن الثقافة اليهودية تقوم على رؤية متطورة باستمرار نحو المزيد من العلو الإنساني.[11] تقول سوزان هيشل، في دراستها الموسعة حول **غايغر وعيسى اليهودي**، إن الحاخام اليهودي توصل إلى قناعة تتضمن أن اليونانيين اقتبسوا فكرة الإنسان الذي يلهمه الإله من اليهود، أو بالتحديد مما تذكره التوراة عن موسى.[12] ويعني هذا أن أصالة اليهودية تبرز ليس في تبعية المسيحية والإسلام لها فحسب، وإنما أيضاً في تبعية الهلِّينية، أو الحضارة اليونانية، التي اعتبرها كثير من الغربيين ذات أسبقية وأصلاً رئيساً من أصول حضارتهم، أو بالأحرى أصلاً متفوقاً، كما عند كثيرين منهم ماثيو آرنولد في إنجلترا.

ما يلفت الانتباه بشكل خاص هنا هو أن هذا الدفاع عن المكون اليهودي يأتي من رجل عده معاصروه خارجاً عن الدين اليهودي بل وكارهاً لليهود، على النحو الذي يذكر بسبينوزا، وإن بدرجة أقل بكثير. فذوو الاتجاه الصهيوني في تلك الفترة قالوا عنه، فيما تذكر سوزان هيشل، «إن كراهية الشعب اليهودي تصل في حالته إلى حد المرض».[13] لكن موقف غايغر السلبي تجاه الصهيونية كان نتيجة طبيعية لموقفه العام من الفكر المستند إلى أيديولوجيات دينية، فموقفه الشكوكي الليبرالي تجاه اليهودية، مثلما هو تجاه المعتقدات اللاهوتية حيثما كانت، جعله على طرفي نقيض مع الصهيونية في دعوتها إلى عودة اليهود إلى فلسطين وإقامة دولة الميعاد، أي دولة تقوم على أسس

---

(10) *Fifty Key Jewish Thinkers*, pp. 40-43.

(11) السابق، ص41.

(12) Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, p. 25.

(13) السابق، ص24.

دينية. لقد كان غايغر من العلمانيين اليهود الذين ساروا على خطى سابقيه، سبينوزا ومندلسون، ولكن الخط الذي تبلورت علمانيته ضمنه كان أقرب إلى الدراسات الدينية التي جاءها عن طريق فقه اللغة، أو الفيلولوجيا. كما أن علمانيته جاءت، على غرار علمانية مندلسون وعلى خلاف علمانية سبينوزا، في خدمة اليهود واليهودية، إن لم يكن من الناحية اللاهوتية فمن النواحي الفئوية أو القومية والثقافية، بمعنى أنه سعى إلى الدفاع عن اليهود كفئة تعاني من الاحتقار أو الاضطهاد في مجتمعات مسيحية معادية إلى حد كبير. ومع أنه عاش في فترة التسامح الأوروبي المسيحي تجاه اليهود إجمالاً، ولقي تجاوباً من العلماء والمؤسسات التي درس ودرّس فيها، فإن الموقف العام ظل في غير صالحه وصالح اليهود إجمالاً.

لم تلبث الآراء التي نشرها غايغر طويلاً حتى بثت في مختلف الوسائط الإعلامية والتربوية المتاحة عندئذٍ لتتحول إلى آراء متبناة لدى كثير من اليهود الأوروبيين وفي مؤسساتهم اللاهوتية والتربوية، وتلقفها بعض المشتغلين باللاهوت من حاخامات اليهود، لاسيما في ألمانيا، ودافعوا عنها بوصفها أراءً إصلاحية. لكن الأوساط المسيحية لم تكن سعيدة بالطبع بمثل تلك الآراء، فعلى أحد المستويات شكلت تلك الآراء عقبة في وجه النقد المسيحي للكتاب المقدس في سعيه لاستعادة عيسى من الدوغمائيات التي تحيط به في المعتقد المسيحي التقليدي. فقد سعى نقاد الكتاب المقدس المسيحيون في القرن التاسع عشر، البروتستانتيون منهم بشكل خاص، إلى إبراز شخصية المسيح بوصفه نبيا متميزاً عن اليهود من حوله، لكن موقف غايغر جعله يهودياً لا يكاد يتميز عن غيره. ومن هنا كان ضرورياً للمؤلفات المسيحية عن حياة المسيح أن تسعى في اتجاه مختلف هو إثبات التفوق الذاتي في شخصية المسيح، من ناحية، وانهيار اليهودية في عصره على النحو الذي استدعى خروجه عليها، من ناحية أخرى. وسنرى كيف انعكس ذلك بالفعل في مؤلف الفرنسي إرنست رينان عن **حياة عيسى** في تلك الفترة.

بالنسبة للإصلاحيين اليهود كان سعيهم لإثبات يهودية عيسى جزءاً من إثبات تفوق اليهودية بالإضافة إلى كونه يحافظ على روح تعاليمها بعد أن أصبح من الصعب الحفاظ على جانبها الطقوسي في عصر تطغى عليه العقلانية. ومن هنا تواتر نقدهم لذلك المفصل التاريخي الذي ربط المسيحية باليهودية وتقديمهم النظريات التي تفسر نشوء المسيحية من رحم اليهودية. ومن اللافت هنا أن تلك النظريات، على الرغم من صدورها من باحثين يهود يقطنون بين ظهراني المجتمعات المسيحية في أوروبا، لم تتورع عن مهاجمة المسيحية والمسيحيين وعدم التردد في إبراز تميز اليهودية سواء في

كونها الأصل أو في كونها الأفضل. ما يقوله غايغر يكرره آخرون، كما تخبرنا سوزانا هيشل في بحثها المفصل لهذا الموضوع.(14)

ب. غرايتز والإصلاح المعتدل:

تقول هيشل إن باحثاً يهودياً ألمانياً آخر هو هاينريش غرايتز Graetz (1817-1891) قدم قراءة مختلفة عن قراءة غايغر لأصل المسيحية. فمن زاوية غرايتز يبدو المسيح رجلاً نشأ ليس بين الفريسيين، وإنما بين جماعة يهودية أخرى معاصرة للفريسيين تدعى بـ «الإسين»، وأنه تعلم منهم حيلاً طبية وأساليب غامضة للشفاء خدع بها معاصريه حين أظهر أنه يستطيع شفاء الأمراض المستعصية على النحو المذكور في «العهد الجديد». لكن تعاليم المسيح، على الرغم مما تضمنته من فائدة لليهود - لأنها عمقت إيمانهم بالله - لم تنتشر إلا بين أهالي الجليل، وهي منطقة عرف أهلها بسذاجتهم وتقبلهم للخرافات. ومن هنا تبدو المسيحية، كما يصورها غرايتز، جزءاً من اليهودية، لكنها جزء هامشي، واقع على أطراف المجتمع اليهودي وعقيدته وليس في صلب ذلك المجتمع كما هي نظرية غايغر. غير أن الباحثين اتفقا، ضمن نقاط أخرى، على جعل نظرياتهم منطلقات لمناقشة علاقة المسيحية باليهودية في العصور التالية وصولاً إلى الأسباب الكامنة وراء الاضطهاد المسيحي لليهود.

تشير الباحثة هيشل أيضاً إلى اهتمام غايغر وغرايتز بمسألة الاضطهاد المشار إليها لكنها لا توضح كيفية تفسيرهما لها. ما يتضح هو توصل غايغر إلى أن كراهية المسيحيين لليهود أدت إلى تضييق أفق الرؤية لدى الفكر الحاخامي اليهودي تجاه المسيحية بعد أن كان ليبراليا متسامحاً، أي أن كراهية اليهود للمسيحيين نتجت عن كراهية المسيحيين لهم. ثم توضح الباحثة أن كتاب غايغر **تاريخ اليهود: 1853-1870** (1865) «فيه القليل من الأشياء الإيجابية حول المسيحية»، إلى أن يصل الأمر بغايغر إلى القول بأن «كل ما هو إيجابي في المسيحية مستقى من اليهودية... وكل ما هو سلبي ناتج عن فساد المسيحية على يد الوثنيين». وكان من الطبيعي والحال كذلك أن يغضب المسيحيون لذلك التقويم وأن يهاجموا أصحابه، كما تخبرنا هيشل. لكن الطريف هو أن الباحثة التي تعرض لذلك الجدل الحاد الدائر بين اللاهوتيين اليهود والمسيحيين تتحيز هي نفسها بشكل واضح للجانب اليهودي فتصف نقد اليهود للمسيحية كما لو كان حيادياً

---

(14) *The Yale Companion to Jewish Writing* p.196.

أو طبيعياً، ثم تتخلى عن لغة الحياد حين يأتي دور المسيحيين لتصف موقفهم من كتابات أمثال غرايتز بسوء السمعة:

أصبحت كتابات غرايتز حول المسيحية مثالاً رئيساً استند إليه هاينريش ترايتشكي في مقالاته السيئة السمعة والمعادية للسامية عام 1879 لما وصفه ترايتشكي بالغطرسة والتهجم اليهودي ضد القيم المسيحية الألمانية.[15]

من ناحية أخرى، تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه القراءات التي قدمها غايغر وغرايتز جاءت، كما هو واضح، ضمن عملية تأريخية اضطلعا بها تجاه المسيحية بوصفها جزءاً من التاريخ اليهودي، أو ما أسمياه تاريخ الشعب اليهودي، وما يلفت الانتباه هنا هو عملية التأريخ تلك بحد ذاتها، أي من حيث هي مؤشر على ظهور مؤرخين يهود يأخذون على عاتقهم قراءة تاريخهم القومي أو الثقافي أو الديني بعيداً عما كتبه غيرهم. أي أننا إزاء تطور ثقافي ضمن التشكيل الحضاري الغربي تقوم فيه الجماعات اليهودية بالتأريخ لنفسها ومن منطلقات يهودية. وفي هذا السياق كان غايغر سباقاً بما وردت الإشارة إليه من مؤلفاته وغيرها. لكن الأكثر بروزاً من هذه الناحية التأريخية كان غرايتز الذي ترك أعمالاً أضخم وأكثر تأثيراً على مستوى الكتابة التأريخية لليهود.

ولد غرايتز سنة 1817 لعائلة يهودية ألمانية ونشأ مثل غايغر نشأة دينية، ومع أنه خرج على الأرثوذكسية أو التزمت الديني اليهودي، فإنه على عكس غايغر تمسك باتجاه هو أقرب إلى التوسط بين الاتجاهين، ينتقد الأرثوذكسية والإصلاح معاً ويشق طريقاً مغايراً يمكن وصفه بالإصلاح المعتدل. كان همه الرئيس هو محافظة اليهود على هوية مستقلة تنأى بهم عن الانخراط في الثقافة المسيحية الأوروبية، في الوقت الذي تعيد النظر في مكوناتها الثقافية، من دينية وغيرها، لتوائم متغيرات العصر. وقد عبرت عن رؤيته الأساسية هذه أعمال تأريخية وتنظيرية أهمها كتابه الضخم **تاريخ اليهود** الذي صدر في أحد عشر مجلداً ما بين 1853 و1876، وترجم إلى الإنجليزية مختصراً في ستة مجلدات مابين 1891 و1898.

في كتابه المشار إليه قرأ غرايتز تاريخ اليهود من زاوية هيغلية، أي حسب تفسير هيغل للتاريخ بوصفه انبثاقاً تصاعدياً لروح الأمة أو الشعب أو الحضارة، وبدا تاريخ اليهود بمقتضى هذه القراءة نظاماً منسجماً أو متجانساً ومتطوراً عبر العصور لعدد من

---

(15) السابق، ص196.

المعتقدات والممارسات. في تلك القراءة رفض غرايتز ما فعله الإصلاحيون من تخلٍ عن عدد من السمات في تقاليد اليهود الاجتماعية ومعتقداتهم وشعائرهم بحجة أنها لا تواكب روح العصر، مؤكداً أن تلك السمات جزء أساس من تفرد اليهود. وفي هذا السياق أكد أن ما يميز اليهود ليس التوحيد، كما هو شائع في الأدبيات المسيحية، بل وحتى بين بعض اليهود أنفسهم، وإنما هو رفض المماهاة بين الإله والطبيعة، أي الحلولية التي سبق أن تبناها سبينوزا، مؤكداً أن الإيمان بإله متميز عن الطبيعة وخالق لها من عدم هو الضمانة الوحيدة للحرية الأخلاقية. هذه المرتكزات التي قامت عليها قراءة غرايتز التأريخية قادته إلى الحل الصهيوني لمشكلة اليهود في المجتمعات الأوروبية، أي لإنقاذهم من الشتات، بدلاً من حل الاندماج الذي كان يدعو إليه الإصلاحيون من أمثال غايغر ومندلسون من قبل:

> على الرغم من شتاتهم في بقاع العالم المتحضر وارتباطهم بأرض مستضيفيهم، لم يتوقف أفراد العرق اليهودي عن الشعور بأنهم ينتمون إلى شعب واحد سواء في قناعاتهم الدينية، أو ذاكرتهم التاريخية، أو تقاليدهم وآمالهم.(16)

إن ما يلفت النظر هنا وبشكل خاص هو صلابة الموقف اليهودي وقدرة باحث مثل غرايتز على إطلاق هذه الآراء التي تؤكد تماسك اليهود وثبات هويتهم. والواقع أن كثيراً من الباحثين اليهود، سواء تبنوا إصلاحاً متطرفاً أم معتدلاً، يلتقون عند خطوط عامة، منها اتخاذ مواقف فئوية تخدم اليهود بشكل عام، ومنها التصدي الجريء للمسيحية في وسط مجتمعات تؤمن بها دون أن يترددوا في الوقت نفسه في الإعلاء من شأن اليهودية وإبراز تفوقها على المسيحية نفسها. ومع أن الجدل الدائر في تلك المسائل كان يتم ضمن طبقة من نخبة الباحثين والمفكرين، فإن أصداءه لا يمكن أن تخفى تماماً على المؤثرين في مجالات السياسة والاقتصاد من الأوروبيين المسيحيين. لكن الأفق الفكري الثقافي في أوروبا كان دون شك من السعة بحيث يسمح لمثل ذلك الجدل أن يدور وأن يعبر من خلاله عن آراء تعد مهينة للرأي العام وللحساسيات الدينية والعرقية حتى لدى المثقفين. وسيتبين في الفصل التالي كيف جابه بعض الباحثين اليهود ما خرج به مؤرخون مسيحيون مثل الفرنسي إرنست رينان في تقويمه للعلاقة بين المسيحية واليهودية واتهامهم إياه بمعاداة السامية. وكم هي بعيدة هذه الجرأة عن الحرج الذي شعر به مندلسون وهو يبرر تمسكه بيهوديته قبل حوالي القرن.

---

(16) *Fifty Jewish Thinkers*, pp. 48-51.

غير أن الأفق المفتوح للجدل في أواسط القرن التاسع عشر لم يعن غياب الآثار السلبية سواء كان ذلك من خلال ردود الأفعال البحثية التي وردت الإشارة إليها، أم من خلال استمرار وتنامي الشعور بالكراهية ضد اليهود في الأوساط الشعبية بشكل خاص على النحو الذي ربما يفسر، وإن لم يبرر، تطور ذلك الشعور إلى حركات سياسية وأيديولوجية مناهضة للحضور اليهودي في الغرب، وألمانيا منه بشكل خاص، كما تبين في حالة النازية.

2. الحضور اليهودي من المنظور الصهيوني:

كان من الطبيعي ألا يغيب عن بعض الباحثين والمفكرين اليهود أن مشاعر العداء أو الكراهية لهم ولجماعاتهم بين الأوروبيين ستستمر أو تتنامى في ظل التوتر الثقافي والسياسي المتصل بين الفريقين، ومع مزاحمة اليهود لغيرهم في مجالات النشاط الاقتصادية والاجتماعية. من هنا جاء موقف أولئك الباحثين والمفكرين تجاه الحضور اليهودي المتزايد في أوروبا والغرب ذا منحى مغاير تماماً لما تبناه الإصلاحيون منهم. فبدلاً من الدعوة إلى إصلاح وضع اليهود واليهودية في الغرب، أو الدخول في جدل حول الجذور اليهودية للمسيحية، رأى أولئك أن الحل لكل تلك المشكلات يكمن في إعادة توطين اليهود في الأرض التي سبق أن سكنوها، أي فلسطين.

الحركة التي سعت إلى إعادة التوطين تلك هي، كما هو معروف، الحركة الصهيونية (نسبة إلى جبل صهيون في القدس) التي تعرف بوجهها السياسي/القومي المتمثل في نشاط اليهودي الهنغاري تيودور هرتزل (1860-1904)، وهذا دون شك هو الوجه الأبرز للصهيونية، لكنه ليس الوجه الوحيد، فإلى جانبه ثمة وجه ديني من المهم الإشارة إليه في سياق البحث هنا عن المكون اليهودي (فنحن في هذا السياق لسنا معنيين بالبحث في تاريخ الصهيونية أو غيرها من الحركات أو التيارات السياسية أو القومية اليهودية بحد ذاتها). الوجه الديني المشار إليه كان أساساً مهماً للوجه السياسي فهما متداخلان ويرفد كل منهما الآخر. الوجه الديني يذكر بأن الصهيونية متجذرة في التكوين الثقافي لليهود لأنها مرتبطة بالخلاص عبر العودة إلى أرض الميعاد ومجيء المسيح، وكان طبيعياً أن يشكل ذلك أساساً لهرتزل وغيره على الرغم من علمانيتهم والطابع الدنيوي لأيديولوجيتهم. وسنرى في سياق الملاحظات التالية عدداً من الأصوات اليهودية الصهيونية من الزاويتين الدينية والدنيوية وسيتضح مدى ترابط الزاويتين.

مما يمكن قوله بدءاً، وفي سياق المكون اليهودي، أن الصهيونية، بوجهيها السياسي والديني، تبدو وكأنها حركة انعطاف نحو الداخل من جانب الجماعات اليهودية، حركة التجاء إلى الذات بعيداً عن الاندماج في الغرب، بعيداً عن مواصلة العمل ضمن السياق الحضاري الغربي، وتأكيد أو بالأحرى اعتقال وتثبيت لهوية هاربة احتماءً بها عن شتات متصل وكيان ممزق. ذلك على الأقل ما توحي به حياة وأعمال اثنين من القياديين الذين اخترتهم لتمثيل الصهيونية من حيث هي وجه من وجوه المكون اليهودي في الحضارة الغربية، وهما: زيفي كاليشر، وموسى هس.(17) بيد أن الصورة ستختلف إن نحن اقتربنا أكثر: عندئذٍ سنتبين أن حركة الانعطاف تلك أقرب إلى الوجه الديني للصهيونية منها إلى الوجه السياسي لها. فمع أن كلا الوجهين تناميا في سياق الحضارة الغربية أصلاً، فإن الديني أقرب إلى المعطيات الثقافية اليهودية سواء كانت توراتية أم تلمودية، بينما تفرع الوجه السياسي على نحو مباشر من مفاهيم تطورت في أوروبا القرن التاسع عشر مثل القومية والعرقية، وهي مفاهيم علمانية تحل الأصل الإثني والوحدة القومية محل الانتماء الديني. لكن كلا الوجهين تناميا في نهاية المطاف في سياق الحضارة الغربية والظروف التاريخية التي غذتهما، ومن أهم مؤشرات ذلك أن الفكرة الاستيطانية في الصهيونية ككل، لاسيما في تبلورها السياسي في دولة إسرائيل، فكرة استعمارية غربية منسجمة مع حركة الاستعمار الغربي في تغليبه للمصلحة السياسية الاقتصادية للغرب ككل ولمجموعة معينة، هي المجموعة اليهودية، على المصالح والاعتبارات الإنسانية للشعوب الأخرى.

أ. زيفي كاليشر Kalischer

يعد كاليشر، البولندي مولداً (1795-1874)، أحد رواد الصهيونية الدينية لأنه استطاع تحويل فكرة الخلاص على يد المسيح من فكرة سكونية سلبية إلى حركة عملية ونشطة. فقد خرج كاليشر الحاخام ذو التربية الدينية عن التفسير السائد للخلاص بما يقوم عليه من انتظار لمجيء المسيح المخلص الذي يؤذن بعودة اليهود إلى فلسطين أو أرض الميعاد وبناء مملكة إسرائيل، واستبدله برؤية مختلفة تنطلق من قراءة مغايرة للنصوص

---

(17) قد يستغرب أن هرتزل ليس من الاثنين المشار إليهما، لكن لذلك سبباً يعود إلى أن هرتزل أكثر شهرة بكثير من البقية، وأن من الممكن للقارئ استنتاج دوره مما يتوفر من معلومات عنه، بينما لا يعرف الكثير عن الاثنين الآخرين. هذا بالإضافة إلى ما بدا لي من أن دور الاثنين المختارين أوضح في تشكيل المكون اليهودي موضوع بحثنا.

الدينية مضمونها أن ذلك الخلاص لن يأتي من تلقاء ذاته، وأن الأمر الإلهي في التوراة لليهود ليعودوا إلى الله يعني العودة إلى صهيون. ومن هنا فإنه لا ينبغي توقع معجزات: «إن الإله تبارك اسمه، لن ينزل فجأة من السماء ويأمر شعبه بالظهور. كما أنه لن يرسل المسيح من السماء بلمحة عين لينفخ في الصور لكي تجتمع إسرائيل المشتتة في أورشليم». [18] لن يحدث ذلك، يقول كاليشر، ولكن على اليهود أن يعملوا لكي يتحقق الخلاص المنتظر، عليهم أن يذهبوا ويستوطنوا فلسطين ويبنوا إسرائيل.

أدرك كاليشر جيداً بالطبع أن ذلك الحلم لن يتحقق بسهولة، لأن من سيذهب سيكون في الغالب من فقراء اليهود، أي ممن لم ينالوا نصيباً من نجاح أو ثروة أثناء مكوثهم في الشتات، ومن ثم فإن المستوطنين المحتملين سيحتاجون إلى دعم مالي. لذا انطلق الحاخام اليهودي إلى ذوي المال من اليهود يحثهم على دعم المشروع، فاتصل عام 1836 بعائلة روتشيلد الثرية ودعاهم إلى دعم إخوتهم من اليهود، لكنه لم يجد قبولاً لديهم، ولا لدى يهودي شديد التأثير آخر هو السير موسى مونتيفيور Montefiore. ولم يتوقف كاليشر عن السعي لتحقيق فكرته إلى أن أصدر عام 1860 رسالة بعنوان «دريشات صهيون» *Derishat Zion*، أو «البحث عن صهيون»، عبر فيها عن قناعته بما سبق أن أعلنه من قبل من أن الخلاص لن يأتي عبر معجزة، وإنما من خلال العمل المتمثل بالهجرة والدعم المقدم للمساعدة عليها. وقد ضمن كاليشر فكرته بمخطط عملي تضمن إقامة مستوطنات زراعية مع حماية ضد العرب الفلسطينيين الذين توقع كاليشر أن يقاوموا عملية الاستيطان تلك.

غير أن أفكار كاليشر وجهوده ومخططاته لم تواجه معارضة من قبل أهل المال من اليهود فحسب، وإنما ووجهت أيضاً بمعارضة شديدة من جانب المتشددين اليهود، الذين اعترضوا على تلك الأفكار والخطط إجمالاً وعلى مقترحات كاليشر أن يقوم اليهود المستوطنون في فلسطين بفلاحة الأرض، لأن ذلك، كما قالوا، سيصرفهم عن دراسة التوراة.

تزامن إصدار كاليشر رسالته «دريشات صهيون» مع إصدار لداعية صهيوني آخر هو موسى هس عنوانه روما وأورشليم عبر عن دعوة مماثلة ولكن من منطلق مختلف. ذلك المنطلق اتسم بالرؤية العلمانية المرتكزة على فلسفة هيغلية من ناحية، وعلى اعتبارات ثقافية وسياسية، من ناحية أخرى.

---

(18) *Fifty Key Jewish Thinkers*, p. 72.

ب. موسى هس Moses Hess

إذا كان كاليشر أحد رواد الصهيونية الدينية فإن موسى هس أحد رواد الاتجاه المقابل، أو الموازي لها: الصهيونية العَلمانية، ويعد صوته من أهم الأصوات الداعية إلى تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين في فترة ما قبل هرتزل.

ولد هس في مدينة بون الألمانية عام 1812 ونشر فيها عمله الأول **التاريخ المقدس للإنسانية** عام 1837. ومما يلفت النظر أنه وقع ذلك الكتاب باسم «سبينوزي شاب»، معبراً عن إعجاب عميق ومتصل بسبينوزا وعلى نحو لم يكن ليخطر ببال الفيلسوف اليهودي. في عام 1840 انتقل إلى باريس حيث عمل مراسلاً لصحيفة «راينيش زايتونغ» التي كان يرأس تحريرها كارل ماركس، في علاقة عمل جاءت نتيجة إعجاب هس بالفكر الاشتراكي.

في عام 1862 أصدر هس كتابه الرئيس **روما وأورشليم** مفصحاً فيه عن رؤيته الصهيونية الداعية إلى هجرة اليهود إلى فلسطين لتأسيس وطن قومي وتوحيد اليهود تحت راية قومية واحدة. وفيما يلي بعض الوقفات المفصلة مع ذلك الكتاب المهم في تاريخ العلاقة بين اليهود والغرب من الزاوية اليهودية/ الصهيونية.

يتألف كتاب هس من رسائل موجهة إلى صديق يعرض هس من خلالها قراءته للتاريخ اليهودي وآراءه بخصوص العلاقة بين اليهود والبلاد الأوروبية التي يعيشون فيها، وفي طليعتها ألمانيا وفرنسا، ليخلص من ذلك، وفي كل رسالة، إلى أطروحته الأساسية القائلة أن لا حل لليهود، أو لما عرف عندئذٍ بالمسألة اليهودية، سوى بالاستيطان في فلسطين. تلك الآراء تقوم على فلسفة علمانية تتضمن تحويل الفكر الرسولي اليهودي من سياقه الديني الأصلي، أو من مضمونه الديني، إلى سياق أو مضمون دنيوي، كما في العبارة التي يختتم بها الرسالة الأولى: «يحمل كل يهودي مسيحاً كامناً وكل يهودية أماً حزينة».[19] والمسيح هنا ليس عيسى بقدرما هو المسيح الآخر، المسيح الذي يؤمن به اليهود، أو بعضهم، وينتظرون مجيئه. أما النبي عيسى، مسيح النصارى، فرؤية هس له لا تختلف كثيراً عن رؤية غيره ممن مر بنا من مثقفي اليهود، فهو «يهودي صار منذ ظهوره مخلِّصاً بين الأغيار»،[20] أو بين غير اليهود.

---

(19) Moses Hess, *Rome and Jerusalem* (New York, N. Y.: Jewish Radical Education Project, 1994) p. 19.

(20) السابق، ص 20.

نظرة هس للمسيح، بصورتيه المختلفتين، أي مسيح المسيحيين ومسيح اليهود، تعبر في الوقت نفسه عن ثقته بتميز اليهود من ناحية، بوصفهم هداة ومعلمين للبشرية، وعن نظرة علمانية من حيث هي رؤية استبطانية حلولية تحيل المسيح من موقعه الميتافيزيقي إلى كائن إنساني يحمله كل اليهود، وهو تأكيد آخر على تفرد اليهود. ومما يؤكد رغبة هس في تعميق الجانب العلماني تأكيده على أن اليهودية تعبر عن قومية اليهود في المقام الأول؛

فإذا كانت اليهودية تستمد خلودها من الإنتاج الديني المميز للعبقرية اليهودية، فإن هذه العبقرية نفسها تستمد وجودها من خصوبة الجنس اليهودي.[21]

وفي السياق ذاته يعمد هس إلى المعتقدات الدينية اليهودية ليوضح ضعف أو حتى غياب جانبها الغيبي ليؤكد بعد ذلك أن البعد القومي في اليهودية يفوق في أهميته البعد الفردي. فالبعد القومي واضح ليس في التكاتف بين اليهود فحسب، وإنما في المعتقد نفسه. ففي أصل اليهودية لا يوجد مكان للاعتقاد بالنشور الفردي، وإنما جاء ذلك الاعتقاد إلى اليهودية في مرحلة تلت ما يعرف بسقوط المعبد الأول. بل إن من اليهود، كما يقول هس، من لم يتردد في نقد ذلك الاعتقاد الذي جاء من مصادر أجنبية. فالنشور بالنسبة لليهود هو نشور جماعي، وهو في كل الحالات ليس بالمعنى الموجود في المسيحية والإسلام، وإنما هو حدث مرتبط بمجيء المسيح، المسيح الذي ينتظره اليهود وليس الذي آمن به المسيحيون. كما أن ذلك المجيء ليس سوى ولادة «الشعب» اليهودي مرة أخرى، الشعب الذي يمنح التكاتف والمسؤولية الجماعية أهمية خاصة.

من هذا المنطلق يصل هس إلى تحديد المهمة الرسولية لليهود، جاعلاً مهمتهم تتجاوز حدودهم الخاصة، أو حدود انتمائهم «القومي». فهو يشير إلى مفهوم «الروح اليهودية» حين تتحقق في هذا العالم لتقود الشعوب الأخرى، لتكون نبراساً لتلك الشعوب. فبتلك الروح يتحقق جانب مهم من مفهوم «الآخرة»:

صحيح أن 'الأيام الأخيرة'، الأيام التي تملأ فيها معرفة الله الأرض، ما تزال بعيدة، لكننا راسخو الإيمان أن الوقت سيأتي حين تغدو روح شعبنا المقدسة ملكاً للإنسانية وتغدو الأرض معبداً ضخماً تسكنه روح الله.[22]

---

(21) السابق، ص 30.

(22) السابق، ص 25.

هكذا تقود الروح اليهودية الإنسانية إلى طريق المعرفة الإلهية الحقة ويعمر الأرض السلام والمحبة. ولكي يوضح هس تأصل هذه الرؤية في الفكر اليهودي يشير إلى سبينوزا الذي يقدمه بوصفه أول من أدرك وجود الروح المشار إليها وأنها في طريقها للهيمنة على العالم. هنا يربط هس مفهوم الروح عند هيغل بفلسفة سبينوزا لكي يؤلف من ذلك رؤية رسولية يؤدي فيها اليهود دوراً قيادياً. فسبينوزا الذي انتقد الرؤية الضيقة لدى اليهود، كما تمثلت في قراءة الكتاب المقدس، تتم استعادته من موقفه المارق ليتحول إلى مبشر بفلسفة يهودية تتنبأ بهيمنة اليهود على العالم من خلال تحولهم إلى حملة للروح التي تحرك التاريخ حسب القراءة الهيغلية لتاريخ البشرية. وكان هس قبل ذلك بقليل قد قدم سبينوزا بوصفه داعياً إلى رؤية تتفق مع رؤية «القديسين اليهود» في تأكيدهم على الطبيعة الجماعية، وليس الفردية، لرؤية اليهود لأنفسهم، أي على أسبقية الجماعة على الفرد، وهو تأكيد مفرط في الغرابة والمفارقة لأن من ينسب إليه ذلك الرأي، أي سبينوزا، كان وما يزال ينظر إليه على أنه نموذج الخروج على الجماعة بامتياز بعد أن نفاه اليهود أنفسهم ولعنوه. لكن هس المنتمي إلى عصر أوروبي علماني صار قادراً على استعادة سبينوزا على أسس قومية/ ثقافية تتجاوز الفهم الأرثوذكسي للدين، بل تتجاوز الأيديولوجيا الدينية بشكل عام.

يلفت النظر بشكل خاص في خطاب هس القوموي اتكاؤه على البعد الأوروبي بوصفه حليفاً لليهود. فهو يؤكد أن اليهود، أو من يسميهم «الشعب اليهودي»، يعملون مع أكثر شعوب أوروبا تقدماً - أي ألمانيا وفرنسا وإنجلترا - على تطوير فكرة الروح - المتجسدة في اليهود، كما رأينا - لتصل إلى أقصى احتمالاتها وتحقق قيماً اجتماعية منسجمة مع تلك الروح، أي أن الأوروبيين يعملون لكي يتحقق لهم وللبشرية حلماً يقوده اليهود بوصفهم حملة تلك الروح. وتحقق ذلك الحلم مرتبط - وهنا مربط الفرس بالنسبة لهس - في بعث اليهود قوميتهم، فهم حين يفعلون ذلك إنما ينشطون في مهمة إنسانية في المقام الأول. هنا نتذكر أن يهودياً معاصراً لهس، وإن كان يهودياً متخيلاً، كان يهجس بالهاجس نفسه، وإن لم يكن هاجسه ذا بعد فلسفي بقدرما هو سياسي. ففي خطاب هس قد نتذكر شخصية سيدونيا التي مرت بنا في روايات دزرائيلي الذي أكد مراراً أن ارتقاء اليهود سلم الأمم هو لمصلحة الأمم نفسها، ما يعني أن عمل اليهود على تحقيق انبعاثهم فيه مصلحة للبشرية كلها. ذلك هو ما قاله «ديمقراطي فرنسي» لهس: «لقد جاء الوقت الذي ينبغي عليكم أن تفكروا بأنفسكم أكثر

مما تفكرون بالآخرين، وتبدؤوا بالعمل على انبعاثكم من جديد».[23]

الموقف الفرنسي المتعاطف مع اليهود، الموقف الذي أشاد به يهود آخرون، منهم الشاعر الألماني هاينه حين قرر الانتقال للعيش في باريس، موقف يذكر هس بأن من الأوروبيين من ليسوا بالتعاطف نفسه. فمع أن الكاتب اليهودي يشير إلى تحالف اليهود مع الفرنسيين والألمان والإنجليز، فإنه ما يلبث أن يستثني الألمان كأنما هو يتراجع عن موقفه السابق. فالألمان، كما يقول، يتخذون موقفاً عدائياً تجاه الطموحات القومية لليهود لأسباب يعود بعضها إلى الرؤية الشاملة أو الكوزموبوليتية للعالم، ويعود بعضها الآخر إلى «عداء عرقي لم يستطع أكثر الألمان نبلاً أن يخلصوا أنفسهم منه».[24] ولعل في استخدام هس لعبارة التخليص ما يتضمن مفارقة تاريخية مهمة. فمستعمل العبارة يهودي لم يكد يحقق لنفسه الخلاص من الهيمنة الأوروبية، وهو هنا قادر على قلب الطاولة على الأعداء ليجعلهم هم غير قادرين على تحقيق خلاصهم من كراهية اليهود. لدى الألمان، كما يقول هس، عداء متجذر تجاه اليهود، وهو عداء يزداد ألماً حين يتبناه، أو يتبنى بعضه، يهودي مثل الكاتب الألماني/ اليهودي بيرتولد أورباخ Berthold Auerbach الذي أعلن تخليه عن انتمائه اليهودي على مستوى الدين والعرق معاً، كما يقول هس. لكن هيهات أن ينفع ذلك أورباخ أو غيره من اليهود الساعين إلى الاندماج، كما يقول هس، مطلقاً بذلك نبوءة مظلمة طالما كررها اليهود في أوقات مختلفة: «حتى التنصر نفسه لا يخفف عن اليهود الضغوط الهائلة في العداء الألماني للسامية».[25]

تأكيد هس على المستقبل المظلم لليهود في الغرب يأتي ضمن دعوته الصهيونية، ما يجعلها جزءاً من موقف تعبوي ذي صبغة سياسية/ أيديولوجية. لكن ذلك لا يقلل من قيمة توقعاته، كما سيؤكد كثير من يهود القرن العشرين، لاسيما من كتبوا فيما بعد عن المحرقة النازية لليهود (أو «الهولوكوست»، كما هو الاسم الشائع لتلك المذابح إبان الحرب العالمية الثانية). فإذا كان في تاريخ اليهود في الغرب بعض النجاح، الذي قد يحرص على إبرازه يهود إندماجيون مثل مندلسون ودزرائيلي، فإنه مليء أيضاً بالعداء الذي طالما أدى إلى الاعتداء منذ وطئوا أرض أوروبا، وهس بطبيعة الحال حريص على استثارة ذلك الماضي المظلم لتحريض اليهود على الهجرة إلى فلسطين:

---

(23) السابق، ص 26.

(24) السابق، ص7.

(25) السابق، ص 28. بعد هس بقرن كامل تقريباً أطلق الناقد الأمريكي جورج شتاينر نبوءة مشابهة في مقالة بعنوان «مقاوم للفناء من نوعٍ ما» سبق أن توقفنا عندها في فصل الهوية.

إن هذه النزعة [إلى اضطهاد اليهود في ألمانيا] تثبت بوضوح تام أنه على الرغم من مستوى التعليم الذي وصل إليه اليهود الغربيون، فإنه يتبقى حاجز بينهم وبين الشعوب المحيطة بهم، حاجز لا يقل صلابة عن ذلك الذي قام أيام التعصب الديني.[26]

فعلى الرغم من انتشار التنوير والعلمانية في الغرب فإن الدين يظل عقبة كأداء. «من العبث»، يقول الكاتب اليهودي، «أن يقنع اليهود التقدميون أنفسهم أن بإمكانهم الهروب من سوء الحظ هذا من خلال التنوير أو التنصر. كل يهودي، سواء شاء أم لم يشأ، مرتبط على نحو وثيق بالشعب كله...».[27]

لكن هس لا يستطيع المبالغة في وصف العداء الأوروبي لليهود لأنه في نهاية المطاف لا بد من دعم الأوروبيين لمشروعه الصهيوني، ومن هنا فإن استراتيجيته التي تؤكد، من ناحية، العداء المستحكم لليهود في بلد مثل ألمانيا، حيث كانت تقيم أعداد كبيرة من اليهود، تؤكد، من ناحية أخرى، مدى التسامح الذي يجده اليهود أنفسهم في بلد غربي آخر مثل فرنسا. ولكن بدلاً من أن يقول هس لليهود أقيموا في فرنسا، نراه يدعو فرنسا لأن تكون شريكاً لليهود في مشروعهم الاستيطاني في فلسطين وذلك بحمايتهم وجني الأرباح الناتجة عن ذلك، لاسيما أن الشراكة في مثل ذلك المشروع سيساعد الفرنسيين على التغلب على الإنجليز في منطقة بالغة الحساسية. هس لا يشير إلى الإنجليز صراحة لكن ما يقوله هس عن دور فرنسا في مساعدة الشعوب استعادة انتماءها القومي يتضمن ذلك:

في سبيل تحقق الاستيطان اليهودي على الطريق إلى الهند والصين لن يكون هناك نقص سواء في العمال اليهود أو المواهب اليهودية أو ورأس المال اليهودي. فقط ازرع البذرة تحت حماية القوى الأوروبية، وستزدهر شجرة حياة جديدة تعتمد على نفسها وتؤتي ثماراً يانعة.[28]

في ختام كتابه يعود هس إلى التأكيد على التميز اليهودي كما لو أنه مبرر آخر للدعم المتوقع للمشروع الصهيوني. فالأوروبيون إنما يستثمرون في أرض خصبة، في شجرة العبقرية، التي كان من ثمارها سبينوزا ذو الحضور البارز في كتاب هس، كما رأينا.

(26) السابق، ص 37.
(27) السابق، ص 105.
(28) السابق، ص 109.

هنا، في ختام الكتاب، يصل الثناء على فيلسوف القرن السابع عشر إلى ذروته حين يوضع سبينوزا في صف موسى والأنبياء اليهود: كلهم تعبير عن العبقرية ذاتها. لكن فكرة أساسية ضمن ذلك الثناء تسترعي الانتباه، فهس يرى أن فلسفة سبينوزا الحلولية تنسجم مع العبقرية اليهودية: «الفكرة الأساسية في نظام سبينوزا، فكرة أن الله هو الجوهر الوحيد، أنه أساس الوجود وأصله كله، هي التعبير الأساسي عن العبقرية اليهودية. . .»[29] تلك العبقرية هي التي على الأوروبيين دعمها، لأنها، إذا ما قرأت ضمن مقولات الفلسفة الهيغلية في التطور الجدلي للروح، فسيتضح أنها هي التي تحمل على عاتقها تحقيق المرحلة المقبلة من تطور البشرية.

إن اتكاء هس على الفلسفة الهيغلية لخدمة الدعوى اليهودية بالتميز والأحقية بالدعم ليس جديداً بحد ذاته، فقد رأينا مفكراً يهودياً آخر، هو هاينريش غرايتز، يقيم قراءته للتاريخ اليهودي على الفلسفة نفسها لينطلق من ذلك، مثلما انطلق هس، إلى دعوته الصهيونية المشابهة في هدفها وإن اختلفت في مضمونها ذي الصبغة الدينية. لقد اتكأ الكاتبان على الفلسفة ذاتها للوصول إلى نتيجة واحدة ولكن من زوايا متباينة. التوجه العلماني لدى هس يقربه من غايغر في إصلاحيته المتطرفة، لكن المضمون الهيغلي والمسعى الصهيوني يجعله أقرب إلى متدينين مثل كاليشر وغرايتز، وإن اختلف هذان في مدى التزامهما بالبعد الديني. وفي كل الحالات فإن الزوايا اليهودية التي تأملنا ترسم صورة عالية التمثيل لواقع النشاط الفكري اليهودي في القرن التاسع عشر إذ يخرج من ربقة الغيتو إلى فضاء الخلاص. ولعل مما يلفت النظر بشكل خاص هو الدرجة العالية من الثقة بالنفس التي اتسم بها ذلك النشاط في تأكيد أهمية اليهود، بل تفوقهم، من ناحية، وفي مجابهة الواقع الأوروبي المسيحي المحيط بهم وعدم التردد في نقده، من ناحية أخرى.

على مستوى آخر يحيلنا التأمل في ما بدا لنا هنا من ذلك النشاط الفكري على المفارقة التي ظل كثير من اليهود يشعرون بها، وهي المتمثلة في جانبين: الأول، عمق التجذر الفكري اليهودي في الثقافة الأوروبية، كما بدا من الخطاب الفلسفي الموظف؛ والثاني، عمق المسافة التي تفصل ذلك الفكر، بل الوجود اليهودي كله، عن أوروبا المسيحية في الوقت نفسه. ولا يكاد يختلف دعاة الانفصال والصهيونية هنا عن زملائهم الإصلاحيين، لأن الإصلاحيين إنما كانوا يعملون متكئين على أرضية فكرية هي أرضية

(29) السابق، ص 141.

التنوير الأوروبي، وهم في دعوة اليهود إلى الاندماج إنما ينطلقون من عمق الشعور بالاختلاف ساعين إلى ترويضه والتخفيف منه قدر الإمكان. وسنرى كيف تواصل هذه المفارقة عملها لدى كثير من المفكرين والعلماء والمبدعين اليهود في الغرب فيما يتلو من فصول. لكن قبل ذلك من المهم أن نتوقف عند الزاوية المقابلة، زاوية الرؤية الأوروبية للحضور اليهودي، لأن من شأن ذلك أن يعمق الوعي بأهمية ذلك الحضور ودلالاته وإشكالياته.

الحضور اليهودي في القرن التاسع عشر:
ثلاث زوايا أوروبية

رأينا في الفصول السابقة صوراً مختلفة من الحضور اليهودي في الثقافة الأوروبية، صورة الفيلسوف، وصورة الكاتب، وصورة الفكر الحاخامي وهو يتخذ مواقف إزاء أوروبا المسيحية. السؤال الآن هو كيف تلقت أوروبا، أو الغرب عموماً، في القرن التاسع عشر، ذلك الدفق المتوزع على مناحي الفكر والثقافة كافة؟ كيف كان موقفها من الحضور اليهودي في ثقافتها بكافة صور ذلك الحضور؟ هذا السؤال سبق التوقف عند جانب منه في تتبع بعض وجوه التأثير التي نتجت عن حضور سبينوزا الهائل في الثقافة الغربية، فرأينا مواقف مفكرين وكتاب مثل نيتشه وجورج إليوت. لكن ردود الفعل كانت أوسع من ذلك بكثير، فلم تكن محصورة في مفكر واحد كسبينوزا، وإنما تعدته إلى مفكرين ومبدعين آخرين، بل تعدت المفكرين والمبدعين إلى جوهر ذلك الحضور لتطرح أسئلة تحفر عميقاً في تاريخ الغرب الثقافي وتتخذ مواقف متباينة لكنها ذات خطوط مشتركة تلتقي عندها. كما أن من شاركوا في طرح تلك الأسئلة كانوا كثيرين وأكثرهم على قدر كبير من الأهمية، والتأمل في مواقفهم، أو مواقف بعضهم، في تلك الفترة بالذات، مهم لبحثنا هذا لأكثر من سبب: فهو، أولاً، يؤكد ذلك الحضور ويبرز أهميته؛ ثم إنه، ثانياً، يحلل طبيعته ويضعه في سياقات محددة؛ بالإضافة إلى أنه، ثالثاً، يبرز مشاعر وآراء المثقفين الغربيين على اختلاف اهتماماتهم ومناشطهم إزاء ذلك الحضور في تلك المرحلة الحاسمة من تطور الثقافة الغربية. وحين نقول «المثقفين الغربيين» فإن المقصود هم أولئك الذين ينتمون إلى ثقافة مسيحية متأصلة في تاريخهم الشخصي، أي ممن يعبر عطاؤهم عن غياب أي انتماء إلى اليهود بوصفهم جماعة أو إلى اليهودية بوصفها ديناً أو ثقافة.

هذا التأمل هو موضوع الفصل الحالي، وقد أملته الأسباب السابقة بالإضافة إلى

الفائدة الناتجة عن الوقفة المتأملة في ما وصل إليه الحضور اليهودي قبل المضي قدماً إلى مناطق يصل فيها ذلك الحضور إلى درجة أكثر كثافة وتعقيداً وأهمية. ولتحقيق الهدف المرجو بدا من المهم أن يتناول هذا الفصل ثلاثة من كبار المثقفين/ المبدعين الأوروبيين في القرن التاسع عشر الذين يغطون الثلاثة أقاليم الكبرى في الثقافة الغربية في تلك الفترة، هي: ألمانيا وفرنسا وإنجلترا. أولئك المثقفون/ المبدعون هم: غوته ورينان وماثيو آرنولد.

قبل الدخول في مناقشة آراء أولئك المثقفين/ الكتاب، يبدو مهماً أن نشير إلى إحدى القضايا الرئيسة التي أسهمت في تغيير المناخ العقلي والثقافي والتأثير من ثم في النظرة إلى اليهود وما يتصل بهم. إنه التنوير الأوروبي، الذي أسهم فيه كما رأينا المفكرون اليهود أنفسهم، خاصة سبينوزا ومندلسون على التوالي. والمعروف أنه كان من آثار التنوير إعادة قراءة الموروث الديني المسيحي/اليهودي، ومنه الكتاب المقدس بشقيه القديم والجديد، من زاوية أقل التزاماً بالنظرة الموروثة، أي أكثر علمانية ورفضاً لقداسة النصوص. تلك المراجعة أو نقد الكتاب المقدس تركت أثرها على مختلف جوانب الثقافة وعلى كثير من الرؤى الاجتماعية تجاه الدين وما يتصل به من جماعات دينية وفي طليعتها الجماعات اليهودية.[1] لم تؤد تلك القراءة بطبيعة الحال إلى تواري الدين عن الحياة، فالمسيحية ظلت حضوراً طاغياً في كل مكان، لكن كثيراً من التصورات تغيرت تغيراً يتبع المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي للأفراد والجماعات. المتعلمون، لاسيما المثقفون وقادة الفكر، تبنوا الكثير مما نتج عن التنوير من شكوك إزاء المصداقية الحرفية للكتب المقدسة وطوروا مواقف وقراءات ونظريات تعبر على نحو ما عما أصاب مواقفهم؛ بينما تأثر الأقل تعليماً أو ثقافة حسب مواقعهم (وبالتأكيد كانت هناك، كما يحدث دائماً، دهماء لا تدري عما يجري حولها من تغير).

تلك النظرة إلى الدين عموماً والنصوص المقدسة بشكل خاص تعززت بالتطورات على المستويات السياسية والاقتصادية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فقد كانت تلك الفترة، كما هو معروف، فترة توسع استعماري شهدته بعض دول أوروبا. وكانت بريطانيا الأسبق والأبرز على النحو المعروف تاريخياً، حيث توسعت في اتجاهات

---

(1) يمكن الرجوع إلى مدخل «التنوير» في دليل الناقد الأدبي لميجان الرويلي وسعد البازعي (مرجع سابق).

مختلفة لتحصل على المزيد من الهيمنة السياسية والاقتصادية، وتخوض في سبيل ذلك حروباً مع دول أخرى، في طليعتها فرنسا، منافستها الرئيسة التي كانت تندفع هي الأخرى في اتجاهات موازية أو مماثلة فيحدث التوتر ثم الصدام. وكان من أثر ذلك التوسع، الذي كان قد بدأ قبل القرن التاسع عشر بوقت طويل، تزايد عدد الأعراق التي كان على البريطانيين أن يختلطوا بها سواء خارج بلادهم التي صارت مستعمرات أو داخلها نتيجة الهجرة، الأمر الذي ترك أثره على نظرة البريطانيين إلى ذواتهم كما إلى الآخر. النظرة إلى الذات تأثرت باكتشاف أن الثقافة الغربية وما تقوم عليه من معتقدات ولغات ورؤى ليست الوحيدة أو الأكثر مصداقية بالضرورة وأن ثمة ثقافات أخرى تتضمن الكثير مما هو مهم وجدير بالتفحص الجاد. صحيح أن الذات الأوروبية أو الغربية عموماً لم تتخل عن رؤيتها المركزية أو شعورها بالتفوق على الآخر، لكن فرقاً كان لابد أن يحدث بين ما كانت عليه تلك الذات قبل عصر التنوير وما تلاه من توسع واستكشاف وما صارت إليه في ذلك العصر وما تلاه. الباحث الفرنسي ريمون شفاب كان أحد الذين سجلوا آثار تلك النقلة في دراسته لاستكشاف الشرق من جانب العلماء الأوروبيين منذ نهاية القرن الثامن عشر لاسيما علماء اللغة الذين أدت أبحاثهم إلى «ولادة فكرة أنه كان في العالم روحاً وذهنية تختلف عما كان لدى أوروبا».[2] وكان من جراء ذلك، كما يقول شفاب، أن ولد مفهوم للنهضة الأوروبية ينافس ويحل محل المفهوم السائد. فمن خلال النهضة الشرقية سعت أوروبا على يد أناس مثل الإنجليزي وليم جونز والألمانيين هيردر وغوته إلى النهوض باتجاه الآخر الثقافي في آسيا وإفريقيا تستكشف وتتعلم و- في كثير من الأحيان - تنبهر.[3] تضاف إلى ذلك نتيجة أخرى يسجلها شفاب وهي تأثير دراسة الشرق على العقيدة الدينية لدى النخبة أو من اهتموا بالبعد الشرقي للثقافة الأوروبية: «صار الاستشراق بالنسبة للشبان البروتستانتيين والكاثوليك مهنة بعد أن كانت نيتهم أن يدخلوا الإكليروس ولكنهم فقدوا إيمانهم. لقد منحتهم دراستهم العبرية، التي أدت إلى فقدان إيمانهم، نوعاً من التعويض».[4]

ضمن هذا السياق أعاد المسيحيون قراءة كتبهم المقدسة لينظروا إلى الشرقيين،

(2) Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East 1680-1880* tr. Gene Patterson-Black and Victor Reinking (New York: Columbia UP, 1984) p. 5.

(3) السابق، ص212.

(4) السابق، ص103.

ومنهم اليهود، من زاوية جديدة. صحيح أن النظرة إلى اليهود لم تختزل ضمن هذا المتغير ولم تتوارَ من ثم خصوصيتها والوضع الخاص الذي طالما مثله اليهود. فكما رأينا من قبل كان اليهود بالذات وباستمرار «آخراً» مغايراً، آخراً غير الآخرين، آخراً قريباً وبعيداً في الوقت نفسه، يقدم للعالم المسيحي العهد القديم بيد فيتداخل بهم وبثقافتهم، ثم يمد العداء للمسيح وموته باليد الأخرى فيبتعد عنهم. ومع ذلك فإن للتاريخ والثقافة متغيراتهما الطبيعية والحتمية، حتى بالنسبة لليهود. وكان من تلك المتغيرات ما سبق التوقف عنده، أي النظر إلى اليهود خارج إطار الرؤية التي كرستها العصور الوسطى وحكمت على اليهود بموجبها باللعن والإقصاء والاستحواذ على ما يتصل بهم في الكتاب المقدس بوصفه ملكاً للمسيحية. مع التنوير، وكما يتضح من الوضع الذي عاشه مندلسون وغيره من يهود القرن الثامن عشر، وضع اليهود على مقعد آخر خلصهم من سجن النظرة القديمة، وإن على نحو تدريجي وبطيء. ذلك الوضع هو ما ترسخ في القرن التاسع عشر في مختلف أنحاء أوروبا والغرب عموماً وهو ما سمح لليهود أن يعمقوا حضورهم في مجالات شتى من مجالات الحياة الثقافية الغربية. لقد تغير الموقف الأوروبي إزاء اليهود، ومع أن ذلك التغير لم يتحول إلى انقطاع تاريخي، فإن من المهم أن نتوقف عند بعض المعالم الرئيسة لما حدث.

الموقف الألماني: غوته

عاش يوهان فولفغانغ غوته، الذي يعد أكبر شعراء ألمانيا ومن أهم الشعراء الأوروبيين، ما بين عامي 1749 و 1832، وهي فترة تضافرت مع مواهبه الكبيرة لجعله أحد ورثة التنوير الأوروبي بامتياز، بل من أكبر أولئك الورثة. فالانفتاح الأوروبي على العالم فكرياً وجغرافياً وعرقياً كان على أشده وكان أوضح ما يكون في كتابات غوته الكثيرة والمتنوعة. يكفي هنا أن نتذكر أنه هو أول من استخدم، أو على الأقل أشاع استخدام، عبارة «الأدب العالمي»، كما يعلم المتخصصون في الأدب المقارن.[5] وكما يشير غوته نفسه في سيرته الذاتية، فإنه عاش في فترة كانت الثقافة الألمانية تتعرض لمؤثرات خارجية كبيرة جعلت فكرة الانفتاح على الثقافات الأخرى ظاهرة ملموسة، بل جزءاً من تركيبة تلك الثقافة نفسها: «كل من يفهم اللغة الألمانية يجد نفسه في سوق تعرض فيه الشعوب كلها

---

(5) انظر الدراسة الشاملة لهذا المفهوم لدى غوته في: Fritz Strick, *Goethe and World Literature* tr.: C. A. Cym (Westport, Connecticut: Greenwood P, 1971).

بضاعتها؛ إنه يقوم بدور المترجم بينما يثري نفسه». [6] تلك المؤثرات هي نفسها التي شعر بها مفكرون وباحثون ألمان آخرون ولدت لديهم ردود فعل متباينة. فهيردر، مثلاً، وهو صديق لغوته وأحد كبار المؤثرين في تطور الثقافة الألمانية، وجد في ذلك الانفتاح ما يدعو إلى التفكير في الاختلاف بين الثقافات والحاجة إلى تعزيز الخصوصية الثقافية من خلال المقارنة ودراسة الموروث الشعبي أو الفولكلور الخاص بكل شعب. [7]

في هذا السياق من التطورات الثقافية كان هيردر وغوته يستجيبان مثل آخرين لمؤثر بارز هو نقد الكتاب المقدس والأدب الذي نشأ في ظلاله. يشير غوته إلى ذلك النقد في سيرته الذاتية فيذكر أن الجزء البروتستانتي من ألمانيا حين تخلى عن الفلسفة السكولاستية الوسطوية، الفلسفة المبنية على دوغمائيات الكنيسة والتسليم المطلق بصحة المؤسسة الدينية وما يقوله بابواتها وقساوستها، فإنه اتجه إلى الإيمان بالذات الإنسانية أو بالفرد كمصدر للحقيقة، على النحو الذي أدى بدوره إلى تزايد معدل الإيمان بالطبيعة وبالدين الطبيعي، أي تزايد العلمنة. وكان من النتائج المهمة لذلك، كما يقول غوته، إعطاء «حقوق متساوية لكل الأديان اليقينية»، قاصداً الأديان الرئيسية المعروفة آنذاك، كاليهودية والإسلام إلى جانب المسيحية طبعاً. [8] كما كان من نتائج ذلك غياب النظرة التقليدية إلى الكتاب المقدس بوصفه نصاً متعالياً على الظروف الإنسانية، أو كونه كلاً متكاملاً ومنسجماً مع بعضه البعض، والنظر إليه بدلاً من ذلك بوصفه أجزاء مفككة ثم التجرؤ عليه ونقده نقداً قاسياً أحياناً، بل والتهجم عليه من قبل كثير من الناس. فكان من الطبيعي والحال كذلك أن ينهض نقد الكتاب المقدس على يد علماء يدرسونه بطريقة مختلفة تعيد إليه بعض مكانته ولكن على أسس تاريخية وواقعية وليس على أسس غيبية كما كان الحال من قبل. ويشير غوته في هذا السياق إلى أحد أشهر ممارسي ذلك النقد وهو يوهان ديفيد ميكيليس Michaelis الذي أصدر عام 1801 **مقدمة للعهد الجديد** في ستة أجزاء أنكر فيها ترابط بعض أناجيل العهد الجديد ضمن أطروحات أخرى. [9] يقول

(6) وردت العبارة في رسالة بعث بها غوته إلى الكاتب الإنجليزي كارلايل سنة 1827: السابق، ص28.

(7) انظر: Robert Mayo, *Herder and the Beginnings of Comparative Literature* (Chapel Hill: U of North Carolina P, 1969).

(8) *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe* tr. John Oxenford (Chicago: U of Chicago P, 1974) I: 293-295.

(9) للمزيد حول نقد الكتاب المقدس وعلاقته بالأدب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أنظر: E. S. Shaffer, *'Kubla Kahn' and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature 1770-1880* (Cambridge: Cambridge UP, 1975).

إن أمثال ميكيليس أفادوا من معرفتهم الواسعة لاسيما باللغات المختلفة في دراسة الظروف المكانية والزمانية من أعراف وتقاليد حكمت إنتاج تلك النصوص وتساعد على معرفة دلالاتها وكيفية تأليفها.[10] والإشارة هنا واضحة لتأثير سبينوزا مؤسس ذلك اللون من البحث في الكتاب المقدس، كما هو معروف، وكما وردت الإشارة سابقاً.

في التعبير عن موقفه الشخصي من تلك التطورات، يشير غوته إلى أنه أنف من التهجم على الكتاب المقدس وظل متصلاً به صلة المحب المعجب. لكن اللافت أنه لا يدافع عن قداسة الكتاب، فهو معجب به لعلاقة شخصية عميقة تركت أثرها على تكوينه منذ البدء:

> بالنسبة لي، فقد أحببته وقدرت قيمته؛ لأنني أدين له وحده تقريباً بثقافتي الخلقية: وقد تركت في الأحداث، والمبادئ، والرموز، والتشبيهات، بصمة عميقة، وأثرت في بشكل أو بآخر.[11]

وكان غوته في موضع سابق من سيرته الشخصية قد روى جانباً من اهتماماته يافعاً، فذكر ما يؤكد الأثر المشار إليه هنا مع استثناء مهم: «كنت ألجأ إلى تلك الأقاليم الشرقية، وأغوص في الكتب الأولى لموسى فأجد نفسي فيها، هناك بين القبائل الرعوية المشتتة، والتي جمعت أعظم ألوان العزلة إلى أعظم ألوان الاجتماع الإنساني».[12] الاستثناء هو في أن غوته بحث عن تلك الأقاليم والكتب في مرحلة عذرية أو بدائية، مرحلة لم تكن قد انضوت بعد في سياق تاريخي محدد، بمعنى أن تلك الأقاليم الشرقية وما أنتجت من كتب مقدسة يمكن النظر إليها من ناحية بوصفها تنتمي إلى الجميع وليس إلى شعب محدد جاء ليحتكرها. يقول غوته: «إن تلك المشاهد العائلية، قبل أن تضيع في تاريخ الشعب اليهودي، ترينا الآن، في المحصلة النهائية، شكلاً للآمال والأحلام التي تثير الشبان بشكل خاص».[13]

لقد دخلت تلك الأقاليم الشرقية وما أنتجت من كتب، يختزنها الوجدان والذاكرة الغربية المسيحية، ضمن التاريخ اليهودي، حين أصبح من الصعب الفصل بين هذه وتلك. ومما يؤكد هذا النزوع إلى المراحل البدائية من تاريخ الشرق ما يذكره غوته في

---

(10) *The Autobiography* p. 296.

(11) السابق، ص295.

(12) السابق، ص145.

(13) السابق، ص145.

مقدمة ديوانه المشهور، الديوان الفريد الذي أعلن من خلاله عن حبه للشرق ورغبته في التواصل مع ثقافاته المختلفة، أي **الديوان الشرقي للمؤلف الغربي** *West Östlicher Divan* (1819): «هنا أود الغوص إلى الأصل الأول للجنس البشري، عندما كانوا لا يزالون يتلقون التعاليم من الله بلغات أرضية».[14] واللغات الأرضية بتعدديتها تتجاوز لغة واحدة كالعبرية أو غيرها، بل تشمل لغة الطبيعة كما سبق لسبينوزا أن أكد. فهل في موقف غوته هنا، أي تجاوزه للبعد العبراني، تبرم ضمني من الهيمنة اليهودية على مقدسات لا ينبغي أن يحتكرها أحد؟ ربما. لكننا بالتأكيد لا نستطيع من مثل هذه الإشارة التوصل إلى أن غوته اتخذ موقفاً سلبياً من اليهود، لاسيما حين نتذكر علاقته الوثيقة بسبينوزا، سواء بشكل غير مباشر، من خلال تأثير ذلك الفيلسوف على حركة الثقافة الغربية بعده، أو بشكل مباشر من خلال اهتمام غوته به وبأعماله، علماً بأن كثيراً من مفكري أوروبا ومثقفيها ومبدعيها دأبوا على تمييز سبينوزا عن غيره من اليهود.

يصف غوته تأثير سبينوزا عليه في سياق حديثه عن علاقته بفريدريك جاكوبي، الفيلسوف الألماني الذي سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن مندلسون والخلاف الذي نشأ بينهما فيما يتصل برفض جاكوبي للمنهج العقلاني المرتبط بسبينوزا. يقول غوته إنه أفاد من علاقته بجاكوبي واستمتع بما باح له به ذلك الفيلسوف حول تطلعاته الروحية. غير أن من الطريف أن يأتي ذكر سبينوزا في هذا الموضع بالذات للاختلاف العميق المشار إليه بين الفيلسوفين، جاكوبي وسبينوزا. فغوته يشير إلى أنه عند اتصاله بجاكوبي وتعرضه لتأثيره كان قد تعرف على فلسفة سبينوزا وإن بشكل غير مكتمل أو غير ناضج:

> كنت لحسن الحظ قد أعددت نفسي، وإن على نحو غير مكتمل في هذا المضمار، عندما تبنيت أفكار وعقلية رجل غير عادي، مع أن دراستي له كانت متعجلة وغير مكتملة، لكني كنت قد بدأت أحس بالتأثيرات الهامة القادمة من ذلك المصدر. ذلك العقل الذي أثر فيّ بهذا الشكل الحاسم، والذي قدر له أن يؤثر بعمق شديد على طريقتي في التفكير وعلى نحو كلي كان سبينوزا.[15]

أليس الوصف هنا، وصف التأثير السبينوزي، قريباً من وصف غوته الذي قرأناه قبل

---

(14) **الديوان الشرقي للمؤلف الغربي** ترجمة عبدالرحمن بدوي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980). الاقتباس من الترجمة الإنجليزية:

Johann Wolfgang von Goethe, *West-Eastern Divan* trans. J. Whaley (London: Oswald Wolff: 1974) p. 3.

(15) *The Autobiography*، ص261.

قليل لتأثير الكتاب المقدس عليه، إن لم يكن مساوياً له؟ إنه بالتأكيد تأثير سحري ليس غوته فيه بدعاً، لأننا ما نزال نقرأ ما يشبهه حتى في نهاية القرن العشرين لدى مفكرين كثر منهم الفرنسي جيل دولوز، كما سبقت الإشارة في الفصل المتعلق بسبينوزا. يقول غوته مفصلاً في كيفية استجابته للفلسفة السبينوزية:

بعد البحث في العالم كله دون جدوى للعثور على وسيلة لتطوير طبيعتي الغريبة، وقعت أخيراً على كتاب «الأخلاق» لهذا الفيلسوف. وليس بإمكاني أن أميز بين ما أعطاني إياه النص وما أسقطته عليه. لكنني بالتأكيد وجدت فيه مسكناً لعواطفي، كما أن زاوية واسعة للنظر إلى العالم الحسي والأخلاقي بدت وكأنها تنفتح أمامي. لكن ما شدني بشكل خاص إليه كان ذلك النكران للذات الذي أشع من كل جمله.[16]

ثم يذكر غوته مثالاً من تلك الجمل التي توضح «نكران الذات» لدى سبينوزا، مثل قوله: «من يحب الله حقاً لا ينبغي أن يطلب من الله أن يحبه في المقابل». لكن الكاتب الألماني يضيف نقطة تحليلية توضح أسباب انجذابه إلى سبينوزا: إنه اجتماع الأضداد. فسبينوزا نقيض غوته: «الهدوء الشامل لدى سبينوزا كان في تضاد واضح مع نشاطي المثير للاضطراب في كل مكان؛ منهجه الرياضي كان نقيض مزاجي الشاعري وأسلوبي في الكتابة. . .» إلى أن يصل الكاتب والشاعر الألماني الشهير إلى خلاصة موقفه إزاء الفيلسوف اليهودي، قائلاً إن تلك السمات وغيرها:

جعلتني تلميذه المتحمس، عابده الأكثر مثابرة. لقد بحث العقل والقلب، الفهم والحس، كل عن الآخر بانشداد ولهفة، جامعين معاً أكثر الطبائع اختلافاً.[17]

إنها لغة الرومانسية التي نجدها عند غير شاعر من شعراء أوروبا وهو يتحدث عن علاقته بالطبيعة أو بالشعر أو بالحب، لغة مشبعة بالانجذاب الصوفي، بالشوق الروحي إلى المطلق، كما نجده لدى شلر الألماني أو وردزورث الإنجليزي. لم يعد هناك قلق من تهمة «السبينوزية» التي لاحقت كثيراً من الأوروبيين من قبل، وأشهرهم آنذاك، الألماني الآخر لسنغ قبل ذلك بعقود قليلة.

أحد الباحثين الذين تأملوا علاقة غوته بسبينوزا وجد أن من الغريب أن يعبر غوته عن كل ذلك الإعجاب والعلاقة الفكرية الحميمة ثم لا نكاد نعثر في أعماله أو في

(16) السابق، ص261.

(17) السابق، ص262.

رسائله عما يعكس تلك العلاقة أو الإعجاب بـ «المفكر اليهودي».[18] غير أن الباحث المشار إليه يذكر أن غوته في كبره وفي بعض لحظات ضيقه كان يذهب إلى ما كان يسميه «ملجأه القديم». ففي ملاحظة تعود إلى عام 1813، أي في عامه الرابع والستين، كان غوته يمضي الأسابيع مع كتاب **الأخلاق** لسبينوزا «يستمد منه الراحة والقوة».[19] ولاشك أن مثل هذه العلاقة الحميمة توحي بأن ثمة تأثيراً عميقاً مارسه المفكر الهولندي/ اليهودي على كاتب ألمانيا الشهير.

ذلك التأثير يجده الباحث فيما يعده العمل الوحيد الذي يرى أنه كان يمكن، لو تحقق على الصورة التي خطط لها غوته، أن يكشف العلاقة بين الكاتب الألماني والفيلسوف اليهودي. ذلك العمل قصيدة لم يكتب غوته سوى جزءٍ منها ثم لم ينشر ذلك الجزء، قصيدة بعنوان «اليهودي الأبدي» *Der Ewige Jude* خطط غوته لكتابتها حول ما يعرف في الأساطير المسيحية الأوروبية بـ «اليهودي الجوال» The Wandering Jew.[20] وكان يفترض أن تتضمن القصيدة مقابلة بين بطلها اليهودي الجوال وسبينوزا ضمن تطورات تكشف عن رؤية نقدية للمسيحية يعبر عنها اليهودي الجوال الذي يتضح أنه ليس سوى فيلسوف، أو «سقراط يهودي»، كما يقول الباحث المشار إليه هنا. ويتكشف مخطط النص عن عدم توافق بين اليهودي الجوال والمسيح، لأن الأول ذو طبيعة عملية واقعية بينما المسيح ذو طبيعة مثالية.

إن ما يلفت النظر هنا هو أن الباحث الذي استوقفه غياب تأثير سبينوزا لم يخطر بباله أن تقديم شخصية اليهودي بوصفه فيلسوفاً هو بحد ذاته نقلة قد يكون وراءها سبينوزا نفسه، أو ربما مندلسون الذي عرف في عصر غوته، كما سبقت الإشارة في هذا الكتاب، بلقب «سقراط اليهودي». المهم هنا هو النظرة إلى اليهودي بطريقة تختلف جذرياً عن تلك التي اعتادتها الثقافة الأوروبية، طريقة بالغة الإيجابية، أو بتعبير أدق

---

(18) P. Hume Brown, *Life of Goethe* (1920 rpt; New York: Haskell House, 1971) vol 1, p. 155. رأي الباحث حول ضعف حضور سبينوزا غير صحيح تماماً، كما سيتضح بعد قليل.

(19) *Life of Goethe* vol. 2, p. 576.

(20) تعود أسطورة اليهودي الجوال إلى حكاية الرجل الذي يقال إنه ضرب المسيح عيسى عليه السلام في محنته فعوقب بالبقاء هائماً حتى نهاية العالم، أي عودة المسيح. وقد اتخذت الأسطورة أشكالاً عدة واستعملت استعمالات مختلفة في الأدب والفن الأوروبي عبر العصور، منها رواية في عشرة مجلدات للفرنسي يوجين سو Sue بعنوان **اليهودي الجوال** *Le Juif errant* صدرت ما بين 1844 و1845.

تتناسب إيجابيتها طردياً مع تزايد العلمنة في الثقافة الغربية عموماً، ولاشك أن غوته ممثل بارز لتلك العلمنة، كما يتضح من أعماله الرئيسة، كما من الأمثلة التي وردت في هذا النقاش. لكن لاشك أن المثال الأبرز هنا هو ما يحدث لفاوست، الشخصية الرئيسة في مسرحية غوته الشهيرة، حيث أن تناول غوته لفاوست، الذي يبيع روحه للشيطان مقابل المعرفة والقوة، ومفيستوفيليس، الذي يمثل الشيطان نفسه، تناول يتسم به العصر الرومانسي ثم الحديث، تناول نجده لدى الألماني لسنغ من قبل، ولدى الشعراء والكتّاب الرومانسيين في ألمانيا وإنجلترا وغيرهما حين يتناولون شخصيات تشبه شخصية فاوست ومفيستوفيليس. فالسمة الغالبة هنا، في أسطورة فاوست كما في بروميثيوس أو حتى إبليس، هي استعادة تلك الشخصيات الملعونة تقليدياً ومنحها بعداً بطولياً يجعلها تمثل طموحات إنسانية عظيمة. وليس من الصعب في حالة غوته وعلاقته بسبينوزا أن يكون الفيلسوف الذي عاش ظروف الطرد والإبعاد بل واللعن، قد خطر ببال غوته، ليس في حال العمل المخطط له ولم ينفذ، وإنما حتى في حالة الأعمال التي نفذت.

من الأعمال التي نفذت، وإن لم تكتمل، قصيدة بعنوان «بروميثيوس» تناول فيها غوته الأسطورة اليونانية المعروفة حول تمرد الإله الأصغر بروميثيوس على كبار الآلهة حين سرق النار وأعطاها للبشر. ففي ذلك العمل نجد احتجاجاً على المفهوم الديني التقليدي لإله يحرك العالم من خارجه وتبنياً للحلولية السبينوزية كبديل لذلك المفهوم. وكما يشير مؤلف سيرة غوته المشار إليها قبل قليل، أثار ذلك العمل رد فعل غاضب من جانب فرتز جاكوبي، لاسيما أن لسنغ الذي قرأ عليه جاكوبي العمل عبر عن تعاطفه معه، فنشأت من ذلك، كما يقول المؤلف، الخصومة التي دخل فيها مندلسون مدافعاً عن لسنغ، والتي توفي في أعقابها. وقد سجل غوته في مذكراته ملاحظة على تلك الحادثة وموت مندلسون.[21]

إن علاقة غوته بسبينوزا تقوم بالدرجة الأولى على الأخير بوصفه فيلسوفاً، أي على أطروحاته أو أفكاره بغض النظر عن انتمائه الإثني أو الديني، أي كونه يهودياً. لكن ذلك الانتماء لم يكن غائباً عن غوته تماماً (وهو ما لم يلتفت إليه مؤلف سيرة غوته المشار إليه قبل قليل). في فصل تالٍ من سيرته الذاتية يعود غوته إلى سبينوزا ليدافع عنه كما دافع من قبل، هذه المرة ضد إساءات جديدة منها ما كتبه الفرنسي بيل في معجمه الشهير **القاموس التاريخي النقدي** (1697) الذي تضمن، كما سبقت الإشارة في فصل

---

(21) *The Life of Goethe* p. 132-3.

سبينوزا من هذا الكتاب، مقالة متناقضة، كما يقول غوته، تصور سبينوزا بوصفه ملحداً ثم تصوره بصورة الإنسان الهادئ والمواطن الطيب. ويستعيد غوته وهو يترافع عن سبينوزا مرة أخرى في مذكراته، تأثير أعمال «ذلك الرجل الاستثنائي» فيعود إليها ليدرك كيف جعلته يرى «العالم بوضوح لم يتحقق لي من قبل».(22) ثم يصل غوته إلى نقطة مهمة في علاقته بالفيلسوف اليهودي حين يدرك أنه لم يكن الوحيد الذي «اتهم» بالسبينوزية:

> تأسست ثقتي بسبينوزا على التأثير الهادئ الذي تركه في؛ ولم يزدد ذلك التأثير إلا بعد أن وجدت أن الصوفيين المهمين الذين أعتز بهم قد اتهموا بالسبينوزية، وحين علمت أن لايبنتز نفسه لم يسلم من التهمة - بل إن بويرهاف، بعد أن وجهت إليه تهمة مشابهة، ترك اللاهوت مفضلاً الطب.(23)

وبعد أن يؤكد أن إعجابه لم يؤد إلى تقبله لكل كلمة قالها ذلك الفيلسوف، يعود غوته ليعلن بكل تواضع أنه في الوقت نفسه لا يدعي فهم كل كلمة قرأها لسبينوزا وإن أدرك سر التميز الذي وجده لديه، فمؤلف فاوست وفارتر، كما يشير هو إلى نفسه

> لم يكن من الاعتداد بالنفس بحيث يظن أنه فهم تماماً رجلاً تسامى، من حيث هو دارس لديكارت، من خلال الدراسات الرياضية والحاخامية، إلى أعلى مدارج الفكر، والذي يعد اسمه، إلى يومنا هذا، علامة على أقصى ما استطاعت مساعي التأمل أن تصل إليه من تخوم.(24)

إن الإشارة هنا إلى جمع سبينوزا ما بين الدراسات الحاخامية والرياضية تؤكد حرص غوته على الإفصاح عن هوية سبينوزا ومهاده الثقافي والاجتماعي اللذين لم يذبهما لا انتماؤه الأوروبي ولا انشغاله بالفلسفة.

يتضاعف ذلك التأكيد على الهوية حين يعود غوته مرة أخرى إلى الإشارة إلى قصيدته التي خطط لكتابتها ولم يكملها (كما سبقت الإشارة قبل قليل). فاسم سبينوزا يرتبط بـ «اليهودي الجوال» القصيدة التي كانت ستوضح «مدى ما حصلت عليه من

---

(22) *The Autobiography* p. 306.

(23) السابق، ص309. بويرهاف هو هيرمان بويرهاف Hermann Boerhaave أحد أشهر الأطباء الألمان في القرن الثامن عشر.

(24) السابق، ص309. فارتر أي آلام فارتر.

سبينوزا». [25] ومع أن غوته يشير مرة أخرى إلى أن من الصعب عليه في هذه المرحلة المتأخرة التي يكتب فيها مذكراته أن يتذكر بالتحديد ما الذي أخذه بالضبط عن سبينوزا، فإنه يوضح بشكل عام التوجه الفلسفي الذي سار فيه بمقتضى ذلك التأثير. هنا يتضح أن غوته سار في توجه قريب من الحلولية السبينوزية، وهو ما يوضحه بقوله: «الطبيعة تعمل حسب قوانين أبدية، حتمية ومقدسة لا يستطيع الإله نفسه أن يبدلها». [26] ذلك بالطبع لأن الإله نفسه متماهٍ مع الطبيعة أو متوحد بها حسب التحليل السبينوزي، لكن غوته لا يذهب إلى نهاية الأطروحة السبينوزية وإنما يحتفظ بالعبارة التي تبقيه مؤمناً بإله منفصل عن الطبيعة، وإن كان إلهاً عاجزاً عن فعل شيء.

العبارة المقابلة للحلولي في اللغة الإنجليزية وبعض اللغات الأوروبية، أي «بانثييست» Pantheist، وضعها الإنجليزي جون تولاند Toland عام 1705 (ثم صيغ بعد ذلك الاسم المذهبي منها وهو «بانثييزم» Pantheism)، وكان سبينوزا أحد الذين وصفوا بتلك الصفة، كما يشير أحد الباحثين، ولكن بمعنى سلبي، حيث اتهم بالنفاق لأنه يقول إن الله في كل مكان لكي يصل من ذلك إلى القول بأنه ليس في أي مكان. [27] لكن صورة سبينوزا الملحد والمنافق ما لبثت أن مرت بتحول عميق في قصة جاكوبي التي سبقت الإشارة إليها، أي قصة المجادلة التي صارت بين الفيلسوف جاكوبي ومندلسون في النصف الأول من القرن الثامن عشر والتي تضمنت وصف جاكوبي السبينوزية بالمرادف للإلحاد قائلاً إنها النهاية الحتمية لأي توجه عقلاني. تلك المجادلة، التي أطلق عليها فيما بعد بـ «صراع الحلولية»، أدت إلى تحويل صورة سبينوزا إلى صورة بالغة الإيجابية لدى العديد من مثقفي أوروبا لاسيما الرومانسيين، والتي وصلت إلى حد وصف الشاعر الألماني نوفاليز سبينوزا بـ «الإنسان الثمل بالإله». وقد لعب غوته دوراً حاسماً في ذلك التطور حين تبنى أطروحات سبينوزا على النحو الذي مر بنا، وعلى النحو الذي تعززه شواهد أخرى من رسائل غوته إلى جاكوبي المشار إليه. ففي

---

(25) السابق، ص309. بعد صفحتين من حديثه هذا يذكر غوته قصة حصلت له حين شب حريق في حي يهودي أثناء مروره به وأسهم في إخماده بينما كان هناك من يسخر من اليهود ويحتقرهم (السابق، ص315).

(26) السابق، ص310.

(27) Daniel Sapiro, "Spinoza and Late 18th/Early 19th Century Germany" (an address presented at the inaugural meeting of the Washington Spinoza Society, Goethe Institute, Washington, D. C., November 6, 2001. <http//www.spinoza.net./articles>

إشارة إلى سبينوزا الذي كان يصفه جاكوبي بالملحد كتب غوته إلى جاكوبي مؤكداً وساخراً: «إنني أتمسك أكثر فأكثر بطريقة الملحد في عبادة الله».(28) وقد أراد غوته بذلك أن يعلن رفضه لطريقة جاكوبي في عبادة الله، فطريقة «الملحد» سبينوزا أفضل منها لأنها، في رأيه، أقرب إلى الله.

مما يعزز هذا أيضاً موقف غوته من المشكلة الكبيرة التي نشأت حين تحدى لافاتير مندلسون على النحو الذي وردت بعض تفاصيله في الفصل الخاص بمندلسون. فقد كان غوته على علاقة بلافاتير، وثمة إشارة إليه في معرض حديث غوته عن الناس الذين كان يتصل بهم. يقول غوته إن لافاتير عالم اللاهوت السويسري والمتحمس لمسيحيته وضعه هو أي غوته في موضع يشبه الوضع الذي وضع فيه مندلسون. فقد هاجم لافاتير غوته بشأن علاقة الأخير بالمسيحية مطالباً إياه بتوضيح تلك العلاقة أو إعلان إلحاده. يقول غوته إنه انزعج كثيراً من مهاجمة لافاتير له «مثلما هاجم مندلسون وآخرين، بقوله إن كل إنسان إما أن يكون مسيحياً على شاكلته، أو أن يقنعه بسلامة الطريقة في التفكير التي اتبعها ذلك الشخص ليجد الطمأنينة». ثم يضيف مؤلف فاوست: «إن هذه المطالبة، المتعارضة على نحو مباشر مع الروح الليبرالية تجاه العالم التي كنت أنمّي شيئاً فشيئاً، لم تترك أثراً طيباً في نفسي». تلك الروح الليبرالية هي التي دفعته لتفضيل الإلحاد، كما يقول، على أن تفرض عليه مسيحية تختلف عن تلك التي كان يؤمن بها. وكان غوته قد بين قبل ذلك بقليل علاقة ليبرالية حقاً، علاقة أكثر سبينوزية أو علمانية بالمسيحية: «علاقتي الشخصية بالدين المسيحي تكمن فقط في إحساسي وشعوري...»(29)

لم تكن تلك العلاقة بالمسيحية سمة من سمات ثقافة النخبة من الألمان في القرن التاسع عشر فحسب، بل كانت سمة من سمات الثقافة الأوروبية العالمة (في مقابل غير العالمة أو الشعبية) في معظم أنحاء أوروبا، أوروبا التي ورثت تنويرية فولتير وهولباخ وغيرهما. في بريطانيا، كما في فرنسا، كانت ردود الفعل تتشابه مع ما نجد في ألمانيا، ولربما أضاف إلى قوة ردود الفعل تجاه التنوير، لاسيما التنوير المتطرف الذي كان سبينوزا رائده، كما مر بنا، آراء الألمان أنفسهم وما كان بعضهم، مثل غوته، يحظون به من تقدير واسع في أنحاء أوروبا. ولعل في المثال التالي، مثال الناقد والشاعر الإنجليزي ماثيو آرنولد ما يوضح ذلك التشابه في ردود الفعل تجاه الحضور السبينوزي،

---

(28) Hume Brown, *Life of Goethe* vol.1, p. 276.

(29) السابق، ص240.

ومن ورائه الحضور اليهودي في الثقافة الغربية. وقد نلاحظ أن موقف آرنولد أكثر وضوحاً ومباشرة، وأهم من ذلك شمولية، مما نجد لدى غوته، لكن جوهر الموقف ظل متماثلاً في مجمل وجوهه.

الموقف الإنجليزي: ماثيو آرنولد

في بحث مستفيض حول «استعادة اليهود في الفكر البروتستانتي الإنجليزي ما بين 1790و 1840» يقول الباحث مائير فريتي إن النظرة إلى اليهود في إنجلترا ظلت على مدى التاريخ الإنجليزي وحتى نهاية القرن الثامن عشر محكومة بالإطار الديني في المقام الأول حيث وضعوا ضمن ما كان يعرف بـ «المسألة اليهودية».[30] ويذكر الباحث هنا بأن المقصود بالمسألة اليهودية في إنجلترا يختلف عنه في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر. ففي أوروبا كانت العبارة تدل على إعادة توطين اليهود والسماح لهم بأن يكونوا مواطنين مثل غيرهم، أي ما عرف بالخلاص اليهودي، في حين أن العبارة في بريطانيا كانت تشير إلى المدلول الديني القائم على الكتاب المقدس، أي موقع اليهود في التاريخ المسيحي وحسب تفسير آباء الكنيسة البروتستانت لذلك التاريخ. وآباء الكنيسة المقصودون هنا هم لوثر وكالفن وأمثالهما ممن خرجوا على طوع الكنيسة الكاثوليكية ابتداءً من القرن الخامس عشر (ومن هنا جاءت تسميتهم «بروتستانت» أي «محتجين»). ففي حين كان اللاهوتيون المسيحيون في العصور الوسطى، أي قبل ظهور البروتستانتية، يفسرون الكتاب المقدس تفسيراً رمزياً ويقرءون أحداثاً في ذلك الكتاب تشير إلى اليهود بوصفها تشير إلى المسيحيين، فضل البروتستانت التفسير الحرفي ليعيدوا بذلك لليهود حضورهم في النص والأحداث التاريخية التي يصفها في الماضي أو يتنبأ بها في المستقبل.[31]

من الأحداث المشار إليها هنا، والتي تهم قراءتنا الحالية، مسألة عودة اليهود إلى فلسطين «في آخر الزمان»، كما يرويها العهد القديم، وما تتضمنه العودة من استمتاع بالأمن والرخاء في تلك الأرض. فقد أصر لاهوتيو المسيحية في العصور الوسطى، أو

---

(30) Mayir Vreté, "The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790-1840," *The Middle Eastern Studies* 8:1 (January, 1972) pp. 3-50.

(31) تقول الباحثة الإنجليزية إي. س. شيفر إن تركيز عهد الإصلاح اللوثري على القراءة الحرفية للكتاب المقدس أدى إلى الاهتمام باللغات السامية بوصف العبرية واحدة منها، ثم أدى ذلك إلى تضاؤل أهمية العبرية بالمقارنة مع اللغات الأخرى كالعربية التي رأى البعض تميزها. (E. S. Shaffer، مرجع سابق) ص311.

من يسمون بآباء الكنيسة مثل القديسين بول وأوغسطين، على قراءة الإشارة إلى اليهود بوصفها إشارة إلى المسيحيين لأن اليهود أذنبوا عدة مرات على النحو الذي جعلهم يستحقون الطرد والتشريد وبالقدر الذي يجعل من غير الممكن أن يكونوا هم المقصودين بمكافأة العودة. لكن البروتستانت، ضمن مراجعتهم الشاملة والأساسية للتفاسير التي كانت الكنيسة الكاثوليكية تتبناها وتشيعها بين الناس، تبنت قراءة حرفية أو واقعية أعادت اليهود إلى الدلالة المقصودة، أي جعلتهم المقصودين بالعودة إلى فلسطين في النصوص المقدسة الأمر الذي ترك أثراً كبيراً على موقعهم في العصور اللاحقة لاسيما مع تزايد التنوير والعقلانية التي كانت البروتستانتية إحدى قواها الفاعلة في الجزر البريطانية بشكل خاص، مثلما ترك أثره على الوضع السياسي لليهود وسهل إعطاءهم وعد إقامة وطن في فلسطين في مطلع القرن العشرين.[32]

تحت تأثير التنوير كان من الطبيعي أن تتعلمن القراءة الدينية البريطانية لتاريخ اليهود وحاضرهم ومستقبلهم في بريطانيا، أي أن تنقل الحضور اليهودي إلى الواقع المعاش فيصير قضية سياسية أو اجتماعية أو ثقافية، بدلاً من وضعه السابق حين كان حضوراً مهمشاً إما على المستوى الفعلي بإقصائهم عن الحياة اليومية أو على المستوى الثقافي من خلال القراءة الرمزية للكتاب المقدس. وإذا كانت الثقافة الشعبية، أو غير العالِمة، تظل عصية على مؤثرات العقلانية العلمانية عادة، فإن الخطاب الثقافي والفكري العالِم أو النخبوي يظل الأقرب إلى تبنيها وتطويرها، مقتربين بذلك مما يسميه لوسيان غولدمان «رؤية العالم». ذلك هو ما حدث بالفعل في جهات مختلفة من أوروبا منها ألمانيا فرنسا وبريطانيا كما نرى من تطور النقد التاريخي للكتاب المقدس وتأثيره في كتابات عدد من المثقفين الأوروبيين: ديفيد شتراوس في ألمانيا وإرنست رينان في فرنسا وماثيو آرنولد في إنجلترا.[33] فقد اهتم هؤلاء وغيرهم بالحضور اليهودي في الحضارة الغربية، أو ما أطلقت عليه هنا «المكون اليهودي» في تلك الحضارة من خلال تسليط الضوء على تاريخ المسيحية واليهودية من زاوية علمانية تتمرد على قدسية ذلك التاريخ في محاولة للنظر إليه بوصفه جزءاً من تاريخ أوروبا وثقافتها وليس ذلك التاريخ أو الثقافة بأكملهما.

في كتاب ماثيو آرنولد **الثقافة والفوضى** *Culture and Anarchy* (1869) نجد

---

(32) انظر في هذا السياق: Roy Porter, et al, eds. *The Enlightenment in National Context* (Cambridge: University Press, 1981).

(33) حول نقد الكتاب المقدس أنظر إي. س. شيفر (مرجع سابق).

أنموذجاً من نماذج تلك القراءة. فآرنولد (1822-1888)، الذي يعد من أعمدة الأدب الإنجليزي في العصر الفكتوري ومن أبرز النقاد الغربيين بشكل عام، ينظر إلى اليهود بوصفهم أصحاب مكون ثقافي تغلغل في الثقافة الغربية من خلال المسيحية لينافس مكوناً آخر هو المكون اليوناني أو الهلِّيني، وهو كما يتضح سريعاً يحاول أن يبرز قيمة وأهمية كلا المكونين لكن تحيزه إلى إحداهما يتضح كلما توغلنا في قراءة ما يتضمنه الكتاب حول عنصري الهلِّينية والعبرانية.

يميز آرنولد بين الهلِّينية والعبرانية بوصف الأولى تشير إلى الخاصية الثقافية التي تولدت في الثقافة الغربية نتيجة للعنصر أو المكون اليوناني فيها، بينما تشير العبرانية إلى الخاصية الدينية المتولدة عن العنصر أو المكون اليهودي/ المسيحي. يبدأ الناقد الإنجليزي بالتأكيد على أهمية المكونين وكونهما يكملان بعضهما البعض، بل إنه ينتقد أولئك الذين ذهبوا إلى الإعلاء من شأن الهلِّيني على العبراني مثل الألماني هيردر. فالهلِّينية والعبرانية مساران مختلفان لكنهما يؤديان إلى الهدف نفسه، أما الاختلاف بينهما فهو كالتالي: «الفكرة العليا في الهلِّيني هي رؤية الأشياء كما هي في حقيقتها؛ بينما في العبراني تكمن الفكرة العليا في الانضباط والطاعة». ويضرب آرنولد مثلاً بالإشارة إلى أن كلا المكونين يجدان أن رغبات الجسد تمثل مشكلة، لكن نوع المشكلة يختلف من مكون إلى آخر: اليونان كانوا يجدون أن المشكلة هي أن تلك الرغبات تحول دون التفكير الصحيح، بينما كان العبرانيون يجدونها في حيلولة تلك الرغبات دون السلوك الصحيح.(34)

بعد عدة صفحات يعود آرنولد ليؤكد أن كلا المكونين مهمان لتطور البشرية (وهي هنا العالم مختزلاً في أوروبا)، لكن ليس لأي منهما أن يدعي الأولوية: «لا يمكن القول إن العبرانية أو الهلِّينية تمثل قانون التطور البشري، كما يميل معجبوهما أن يؤكدوا. . .» يتلو ذلك توجيه النقد لشعوب أوروبا التي تميل إلى الإعلاء من شأن العبرانية، بينما يرى آرنولد أن «الروح البشرية» تشمل المكونين ولا تتقيد بأي منهما، «فتطور العبرانية بأكمله، مثل تطور الهلِّينية، ليس سوى مساهمة» في تلك الروح الإنسانية الأشمل.(35) يتبين بعد ذلك أن نقد آرنولد المتوازن في البدء إنما يمهد الطريق لتحيزه هو إلى أحد المكونين تأسيساً على نظرية الأعراق البشرية (race):

---

(34) Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (Cambridge: At the University Press, 1971) p. 131.

(35) السابق، ص138.

في وقتنا الحاضر أوضح العلم للجميع عناصر الاختلاف الكبيرة والكامنة في العرق والكيفية البارزة التي تجعل بها تلك العناصر عبقرية وتاريخ شعب هندي - أوروبي تختلف عن عبقرية وتاريخ شعب سامي. الهلّينية ناتج هندي - أوروبي، بينما العبرانية ناتج سامي، ونحن الإنجليز، الذين ننتمي إلى أصل هندي - أوروبي، نبدو على صلة طبيعية بحركة الهلّينية.[36]

هذا التحيز الواضح للهلّينية يتخذ شكلاً أكثر وضوحاً وحدة في مقالة أخرى من **الثقافة والفوضى** حين يتساءل آرنولد بغير قليل من الأنفة:

من الذي يظن - دون أن تقيده أو تعميه عبرانيته - أن عقلنا وضرورات حياتنا الإنسانية، فيما يتصل بالحب والزواج، تجد قانونها الحقيقي، المكتمل والمقدس في ما يعبر عنه صوت شعب شرقي يؤمن بتعدد الزوجات مثل العبرانيين.[37]

في تفوقه الواضح، حسب ما يرى آرنولد، ليس العرق الهندو أوروبي بحاجة إلى الساميين ليتعلم كيف يعامل النساء أو كيف يبدع الفنون، فكيف يمكن لنا أن نتخيل، يتساءل آرنولد مواصلاً التعبير عن أنفته، أن «العرق الهندو أوروبي، العرق الذي اخترع ربات الشعر والفروسية والمادونا، سيجد ضالته في مسألة كهذه لدى مؤسسات شعب سامي كان لأكثر ملوكه حكمة سبع مئة زوجة وثلاث مئة محظية؟»[38]

هنا يتحول رفض العبرانية إلى رفض للعبرانيين أو اليهود أنفسهم، وعلى نحو يمكن لليهود أن يعدوه معاداة للسامية. صحيح أن آرنولد قبل التعبير عن انحيازه الكامل للهلّينية، أو للمكون اليوناني/ الروماني في الثقافة الغربية، يعبر عن تقديره الكبير لليهود والمكون العبراني، لكن ذلك يبدو وكأنه محاولة لتخفيف وقع الملاحظات التي تتلو التقدير. إننا حين نتأمل موقف آرنولد من العبرانية والهلّينية نجده موقفاً ينتظمه النقد الاجتماعي الثقافي الذي يوجهه الكاتب الإنجليزي لمجتمعه، فهو يضع الصراع بين

---

(36) السابق، ص141.

(37) السابق، ص184.

(38) يرى ديفيد دي لورا، وهو من أبرز الباحثين في ثقافة العصر الفكتوري، أن التوازن الذي يطرحه آرنولد في البدء ليس سوى «حيلة بلاغية» لأن الهلّينية لديه تختصر العبرانية. وفي السياق نفسه يوضح دي لورا أن رؤية آرنولد لهذه المسألة لم تكن غريبة وأن من جوانبها ما يشترك معه فيها بعض معاصريه لاسيما من سبقه مثل الكاردينال نيومان. أنظر: De Laura, *Hebrew and Hellene in Victorian England: Newman, Arnold and Pater* (Austin: U of Texas P, 1969) p. 73.

الهلّيني والعبراني في منظومة الصراع بين النزوع إلى التقدم والتحرر من ربقة الماضي من جهة، والنزعة الماضوية الجامدة، من جهة أخرى. فالعبرانية على هذا النحو تصير تعبيراً عن النزوع نحو الماضي وتقديس التقاليد والأفكار القديمة. بل إن ذلك المكون يصير في هذا السياق جوهر الماضوية والجمود، الجوهر الذي يماهيها مع ما يسميه آرنولد بـ «الفلستينية»، نسبة إلى «الفلستين» Philistine، الشعب الذي سكن فلسطين قديماً (وهم غير الفلسطينيين العرب) وناصب اليهود العداء ثم تحول اسمهم إلى مجاز للدلالة على جملة صفات سلبية كتلك التي يشير إليها آرنولد. ففي استعمال آرنولد تسود الفلستينية في مجتمع بريطاني يكرس مؤسساته القديمة ويتردد في السلوك مسلك الحداثة والتغير.

لكن ما يهمنا هنا ليس الموقف من ذلك المكون فحسب، وإنما هو التعامل معه في المقام الأول بوصفه مكوناً ثقافياً مستقلاً ومهيمناً، أي إدراك أن الحضور اليهودي في الحياة الاجتماعية والثقافية في الغرب صار من التأثير والأهمية بحيث لا يمكن تجاهله. فالعنصر اليهودي الآن ليس مما يمكن اختزاله على طريقة اللاهوت الوسطوي ضمن المكون المسيحي حين جيرت العناصر الإيجابية لصالح المسيحية ورفض الباقي. إننا الآن إزاء مكون رئيس ومختلف، ويستثير مكوناً مضاداً على الطريقة الجدلية الهيغلية، هو المكون اليوناني/ الروماني، مثلما يستثير مفاهيم تحليلية ودفاعية في الوقت نفسه مثل العرق يتم بواسطتها ترتيب الجماعات البشرية وفق قناعات وأولويات لها خاصية الخدمة الذاتية لمستعملها، بمعنى أنها تمكن الناظر إلى تلك الجماعات من وضع نفسه في موضع قوة إزاء الآخر: الهندو أوروبي أو الآري إزاء السامي، وهكذا.

غير أن من اللافت أن هذا الموقف الدفاعي أو المتعالي تجاه اليهود بوصفهم عرقاً دونياً، وإن كان مهماً ومشتبكاً عضوياً بأوروبا، لا يخلو من تعقيدات. نلمس ذلك حين يتخذ آرنولد موقفاً ليس تجاه اليهود ككل، أي كعرق وجماعة ذات مواصفات ثقافية أو جنسية محددة، وإنما إزاء أفراد لهم انتمائهم العرقي لليهود ولكنهم ثقافياً مندمجون في الثقافة الأوروبية، بل يعدون من أبنائها. أولئك الأفراد لم يكونوا كثيرين في عصر آرنولد لأن اليهود لم يبدأوا ممارسة حضورهم الثقافي المهيمن على نطاق واسع بعد. لكن العدد على قلته كان قد بدأ يستثير الانتباه على الرغم من أن معظم أولئك ممن تنصروا وصعب تحديد أصلهم، مثل سبينوزا وماركس وهاينه ودزرائيلي، وأن من لم يتنصر وضع في موقف صعب نتيجة لإصراره على انتمائه الديني، مثل مندلسون، بغض النظر عن ذلك القدر الكبير من المرونة الذي أبداه في محاولة التكيف مع المجتمع المسيحي الأوروبي المحيط.

في موقف آرنولد تجاه اثنين من أولئك الأفراد اليهود المتميزين ما يدل على تعقيدات الموقف تجاه المكون اليهودي، التعقيدات التي ستستمر في التأثير ليس على اليهود أنفسهم وإنما على الأوروبيين في سعيهم للتعامل مع ذلك المكون وممثليه. هنا أشير إلى موقف الناقد الإنجليزي من سبينوزا وهاينه.

فيما يتعلق بسبينوزا كتب آرنولد مقالة بعنوان «سبينوزا والكتاب المقدس» - ضمن المجموعة الثانية من مقالاته النقدية (1888) أكد في بدايته أنه على الرغم من الهجمات المتكررة على الفيلسوف اليهودي والمشاكل الكامنة في تلك الفلسفة فإن أطروحات ذلك الفيلسوف «اجتذبت اهتماماً مستمراً ومتزايداً»، متوقعاً أنها نتيجة لذلك «ستصير عن قريب ما تستحق أن تكونه - مركز الاهتمام في تاريخ الفلسفة الحديثة».[39] هذه الأهمية المتوقعة هي التي لم يدركها أولئك الحاخامات الذين طردوه من الجماعة اليهودية: «لقد بقوا من بني إسرائيل بينما أصبح هو ابن أوروبا الحديثة».[40] والحق أن أوروبا الحديثة قد تبنت سبينوزا فعلاً، وأن ماثيو آرنولد، شأنه في ذلك شأن غوته من قبل وآخرين كثر، كانوا هم الذين مثلوا أوروبا في عملية التبني تلك. غير أن الموقف من سبينوزا، حتى بين أولئك المثقفين الأوروبيين، لم يكن واحداً أو على نفس المستوى من التقبل. نلمس ذلك من موقف آرنولد الذي لا يخلو من تردد في الحماسة تجاه سبينوزا. فبعد التقديم المتحمس نجده يعرف بكتاب سبينوزا **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الكتاب الذي كان مناسبة كتابة المقالة أساساً، بمعنى أن المقالة في أساسها مراجعة كتاب. وفي هذا السياق يواصل آرنولد تعبيره عن الإعجاب بالأطروحة الأساسية للكتاب وبالروح التي كتب بها لكن إعجابه هنا لا يخلو من تحفظ، ما يلبث أن يفضي إلى نقد. فالكتاب، بتعبير آرنولد، «بلا شك في غاية الطرافة والإثارة للثقافة الأوروبية عموماً».[41] التحفظ هنا سيبدو من مقارنة هذا الحكم بحكم غوته الذي يكاد يؤلّه سبينوزا أو يصفه بالقديس، أو من مقارنته برأي الشاعر الألماني نوفاليس الذي يكاد يؤلهه أيضاً. الطرافة والإثارة شيئان مختلفان عن الهيمنة الإلهية.

لكن المهم هنا هو نقد آرنولد لسبينوزا، فأي نوع من النقد هو؟ سنتبين بسرعة أن

---

(39) Matthew Arnold, "Spinoza and the Bible," *Essays in Criticism: First Series* in *The Works of Matthew Arnold*, vol.3 (New York: AMS Press, 1970) p. 337.

(40) السابق، ص337.

(41) السابق، ص355.

آرنولد يعترض على منهج سبينوزا في تفسير الكتاب المقدس وتحليله، وليس على الأطروحات الكبرى في فلسفة سبينوزا. يرى الناقد الإنجليزي في تحليل سبينوزا للكتاب المقدس قدراً من الاضطراب، لأن الفيلسوف اليهودي يقبل نصوصاً معينة ويرفض أخرى دون دليل مقنع:

> أحياناً يفضل أن يتعامل مع [الكتاب المقدس] بروح أكثر المتعبدين صدقاً؛ وأحياناً يفضل أن يتعامل مع الكتاب المقدس كما لو كانت كل أجزائه، كما يقال، متساوية القوة؛ فيختطف نصاً معزولاً يناسب غرضه دون أن يهتم بما إذا كان يصبح لاغياً بحكم السياق أو الاتجاه العام للنص المقدس، أو بمقطع آخر أكبر وزناً ومصداقية.[42]

على خلاف غوته، سعى آرنولد إلى تحقيق موقف أكثر توازناً إزاء دعاوى التمرد على الثقافة السائدة، كما نلاحظ من محاولته إمساك العصا من وسطها في معادلة العبراني والهلّيني، وموقفه في نهاية الأمر هو ما يتوقع من رجل يطرح نفسه بوصفه مفكراً وناقداً لا بوصفه شاعراً متمرداً أو ثائراً. ومن هنا تأتي نظرته المدققة في التحليل السبينوزي التي لا نعثر على ما يقابلها لدى غوته الذي رأى في سبينوزا رمزاً للثورة على الهيمنة الدوغمائية للأديان ولم يتعد ذلك إلى تحليل أساليب تلك الثورة وما تتضمنه من مناورات. لكن هذه الملاحظة لا ينبغي أن تفضي بنا إلى القول بأن موقف آرنولد جاء على حساب إعجابه بالفيلسوف اليهودي.

الاختلاف بين غوته وآرنولد إزاء سبينوزا لا يلغي اتفاقهما على بعض المسائل الأساسية وأهمها إعجاب الإثنين بالفيلسوف اليهودي. وفي هذا السياق يقول آرنولد إن غوته، الذي يعد «الممثل الأول لنظام فكري متكامل في أوروبا، هو الذي أدى إعجابه إلى منح سبينوزا شهرته».[43] لكن الاتفاق بين الكاتب الألماني والناقد الإنجليزي إزاء سبينوزا يتجاوز ذلك كما يشير آرنولد الذي كان، كما هو واضح، مطلعاً على موقف غوته من سبينوزا إضافة إلى شدة إعجابه بالكاتب الألماني نفسه. يقول آرنولد، وعينه على سبينوزا بوصفه مثالاً، إن قيمة الفيلسوف، أو مصدر قوته بالنسبة للإنسانية لا تكمن في مقولاته الميتافيزيقية، وإنما في التوجه العام لفلسفته الذي كان وراء تبنيه لتلك المقولات. ذلك التوجه العام يجده آرنولد في أحد مرتكزات الفلسفة السبينوزية التي

---

(42) السابق، ص360.

(43) السابق، ص366.

استوقفت غوته من قبل والمتمثلة بإنكاره لوجود علل نهائية. ويشير آرنولد ضمناً هنا إلى الجانب الأخلاقي من تلك العلل على نحو يستدعي المقارنة بموقف غوته الذي سبق أن رأينا موقفه من إنكار سبينوزا للسلوك النفعي في مسألة مثل الحب. فغوته معجب في هذا السياق بقول سبينوزا إن من يحب الله ينبغي ألا يرجو من وراء محبته محبة مقابلة. ويذكر آرنولد بأن هذا الجانب من فلسفة سبينوزا موجود في المقام الأول في كتاب **الأخلاق** الذي، كما يقول، لم يكن قد ترجم بعد إلى الإنجليزية، لكنه يشير أيضاً إلى أن **رسالة في اللاهوت** لا تخلو من هذا الجانب.

بالإضافة إلى الجانب الأخلاقي هناك، كما يؤكد آرنولد، الجانب الوجودي في مبدأ سبينوزا الذي يتضمن أن الله لا يدير الطبيعة حسب احتياجات الإنسان وإنما يديرها تبعاً لقوانين الطبيعة نفسها، وهو ما يتضمن إنكار معتقدات دينية أساسية في المسيحية وغيرها من الأديان تقول إن الله يستجيب لدعاء الإنسان وأنه قادر على تحقيق الخوارق التي تخالف نواميس الطبيعة. وهذا بالطبع ما أنكره سبينوزا في **رسالة في اللاهوت**، كما هو معروف، وجعلته ملحداً منبوذاً.[44] أما إن تساءلنا عن دوافع الإعجاب الذي يبديه الناقد الإنجليزي بسبينوزا فسنجدها، على المستوى الأخلاقي، في رفض آرنولد للفلسفة النفعية التي انتشرت في عصره وكان من أبرز منظريها الإنجليزيان جيريمي بنثام وجون ستيوارت مل، والتي تربط بين قيمة السلوك وتحقيق السعادة أو المنفعة للجميع. أما على المستوى الوجودي فقد وجد آرنولد في موقف سبينوزا حيال قوانين الطبيعة ما يدعم موقفه العام تجاه العقيدة الدينية، وهو اتجاه متعارض مع التدين التقليدي وأقرب إلى الإيمان بوجود إله متوارٍ كما يقول الناقد الأمريكي ج. هِلِس ملر.[45] يؤكد ذلك ما يذهب إليه آرنولد في مقالته المقتبسة هنا من أن سبينوزا كان خارجاً على المبادئ الدينية لكلا الدينين اليهودية والمسيحية،[46] لكنه - أي آرنولد - في الوقت نفسه ينفي ما يذهب إليه البعض من أن سبينوزا ينفي وجود الله، التهمة التي رأيناها تتكرر لدى

---

(44) السابق، ص363-364.

(45) يربط ملر بين قراءة آرنولد لسبينوزا وموقفه الفلسفي العام بوصف ذلك الموقف يصدر عن قناعة بانسحاب الإله من هذا العالم وحاجة الإنسان للعيش في ظل الظروف المترتبة على ذلك الانسحاب أو ما يسميه ملر «اختفاء الإله» في كتاب معروف بنفس العنوان: J. Hillis Miller, *The Disappearance of God: Five Nineteenth-Century Writers* (Cambridge: Harvard UP, The Belknap P, 1963).

(46) مقالة آرنولد عن سبينوزا، مرجع سابق، ص367.

الألمان.[47] ويمضي الناقد الإنجليزي في تعبيره عن الإعجاب بسبينوزا إلى ترديد ما نجد لدى غوته وغيره في ذلك العصر من أن سبينوزا «بعث في كثير من العقول الكبيرة اهتماماً وإعجاباً لم يبعثه فيلسوف منذ أفلاطون».[48] ثم يستشهد برأيي لسنغ والشاعر هاينريش هاينه. فهاينه الذي لم يبجِّل أحدً، كما يقول آرنولد، بجَّل سبينوزا.[49]

في ما كتبه عن هاينه لم يبجل آرنولد بدوره الشاعر الألماني/اليهودي وإن أعجب به، مثلما أنه أعجب بسبينوزا دون أن يتخذ موقفاً تبجيلياً تجاهه.[50] ففي مقالة عن الشاعر ضمتها المجموعة الأولى من مقالاته النقدية (1865) يعبر آرنولد عن مزيج من الإعجاب والانتقاد لهاينه الذي كان يكبر الناقد الإنجليزي بخمسة وعشرين عاماً،[51] والذي كان في سنيه الأخيرة حين بدأ آرنولد يمارس حضوره على الساحة الثقافية. يتوقف آرنولد في مقالته عند الجانب الإنساني والأخلاقي لهاينه مبرزاً المأساة التي حلت بالشاعر في السنوات الأخيرة حين أصيب بمرض عضال سبب له موتاً بطيئاً ومؤلماً حيث فقد معظم حواسه تقريبا وقدرته على الحركة. ولكن التعاطف الذي يبديه آرنولد لم يمنعه من توجيه نقد لهاينه لخصاله الأخلاقية التي وصف بها ولم تحبب الآخرين فيه كالبرود العاطفي والصلف وعدم الوفاء وما إلى ذلك. ومن يعرف آرنولد سيتذكر أن هذا النوع من النقد الأخلاقي هو من ضمن ما اشتهر به الناقد الإنجليزي، بل من ضمن ما كان شائعاً إلى حد ما في عصره، ولم يكن نقده لهاينه في هذا الجانب استثناءً.

ما يهمنا هنا مسألتان: الأولى رؤية آرنولد لهاينه في السياق الاجتماعي/الثقافي، ثم تقييمه له كشاعر. المسألة الأولى تتصل بالمكون اليهودي الذي لم يغب عن آرنولد على الرغم من أن هاينه، مثل سبينوزا ومندلسون ودزرائيلي وغيرهم من اليهود، دخل في المسيحية ويعد ألمانياً. يقول الناقد الإنجليزي معرفاً بالشاعر: «كان هاينريش هاينه شاباً عبقرياً ولد في هامبورغ، ولديه كل ثقافة ألمانيا، إلا أنه يهودي من حيث العرق، وشديد

---

(47) السابق، ص370.

(48) السابق، ص373.

(49) السابق، ص374.

(50) لآرنولد قصيدة بعنوان «قبر هاينه» لا تعد من قصائده الجيدة، لكنها تنتهي بنهاية ذات طابع حلولي يرى البعض أنها تحاكي ما يقوله هاينه نفسه في مقالة له تناول فيها سبينوزا بعنوان «حول تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا». أنظر: *The Poems of Matthew Arnold* ed. Kenneth Allott (London: Longmans, 1965) pp. 469-479.

(51) عاش هاينه ما بين 1797 و 1856، بينما عاش آرنولد ما بين 1822 و 1888.

التعاطف مع فرنسا، التي منحت ثورتها هذا العرق حقوق المواطنة». (52) الإشارة بالطبع هي إلى التنوير الذي كان الخلاص اليهودي من نتائجه، كما سبقت الإشارة. لكن آرنولد لا يشير إلى التنوير بهذا الاسم، وإنما إلى ما يسميه «حرب تحرير الإنسانية» التي يرى أن هاينه أحد جنودها، أي أحد المحاربين في سبيل الحرية التي حصل اليهود عليها وما تزال الإنسانية بحاجة إلى المزيد من النضال في سبيل توسيع مداها. (53) ويوضح آرنولد جانباً من التحرر المشار إليه حين يقول إن هاينه نشأ في ظل عملية تحرير ثقافي قادها غوته، عملية استهدفت ثقافة القرون الوسطى التي ظلت مهيمنة حتى في عهد غوته نفسه. ويبدو هنا أن آرنولد يشير إلى بعض ما مرت الإشارة إليه من خصومات وتحديات كتلك التي أثارها جاكوبي ولافاتير في وجه غوته ولسنغ ومندلسون في ظروف متشابهة. لكن الناقد الإنجليزي يقصد أيضاً، وربما في المقام الأول، ما عده ثقافة قرون وسطى في بريطانيا نفسها حيث ازدهرت العقلية الفلستينية، كما يسميها، العقلية الضيقة غير المتنورة التي تؤمن بالمنفعة القريبة فحسب.

الإشارة إلى الفلستينيين تستدعي لدى آرنولد ملاحظة لا تخلو من أهمية وطرافة. فهو يشير أولاً إلى أن صفة «الفلستينية» استعملت في الأساس لوصف أناس «أقوياء، وعنيدين، وأعداء غير متنورين للشعب المختار، لأبناء النور». (54) بعد ذلك يعرج على هاينه الذي رأى أن الفرنسيين هم الشعب المختار، لكن العبارات المجازية مثقلة، كما هو واضح، بالدلالات، وبالذاكرة الدينية والإثنية. فآرنولد يسبغ على أعداء الفلستينية بشكل عام صفتين، صفة التنور (أبناء النور) وصفة التميز (الشعب المختار)، ولكنه لا يحدد أولئك الأعداء، في حين أنه يستشهد بهاينه الذي يحدد أولئك الأعداء بإعلانه أن تلك الصفات متجسدة في الفرنسيين. وفي كلتا الحالتين يتماثل الحضور اليهودي لدى آرنولد مجازياً، لا من خلال هاينه فحسب وإنما أيضاً من خلال اللغة والذاكرة الثقافية العامة التي رسخت عبارات مثل «شعب الله المختار» مثلما ترسخ الحضور اليهودي صاحب «التميز». لدى هاينه يتمدد مجاز الاختيار أو التميز في عملية إحلال علمانية مباشرة للفرنسيين محل اليهود، الفرنسيين الذين كان هاينه شديد الإعجاب بهم، كما

---

(52) "Heinrich Heine," *Essays in Criticism* First Series (New York: AMS Press, 1970) pp. 173. فيما يتعلق بمكان ميلاد هاينه الصحيح هو مدينة دوسلدورف وليس هامبورغ، كما تتفق معظم المصادر.

(53) السابق، ص173. يستشهد آرنولد بعبارة ينسبها لهاينه هي: «جندي في حرب تحرير الإنسانية».

(54) السابق، ص178.

يتبين من النص الذي اختاره آرنولد له: «الفرنسيون هم الشعب المختار للدين الجديد، الذي صيغت كتبه المقدسة ومعتقداته في لغتهم؛ باريس هي القدس الجديدة، ونهر الراين هو نهر الأردن الذي يفصل أرض الحرية المقدسة عن أرض الفلستينيين».(55)

في مقالته يعبر آرنولد عن إعجابه الشديد بهاينه إذ يؤكد في مفتتح المقالة أن «هاينه جدير بالاهتمام لأنه أهم خلفاء غوته...»(56) ثم يعيد تأكيد ذلك في نهايتها بقوله إن الشاعر الألماني/ اليهودي «في ربع القرن الذي تلا موت غوته أهم شخصية في الشعر الألماني وبلا منازع».(57) فهو يقدمه على شعراء ألمان كبار في تلك الفترة مثل نوفاليز وتييك. كما أنه يقدمه على الشاعر الإنجليزي اللورد بايرون. بيد أن هذا التأكيد على أهمية هاينه وأيضاً على انتمائه الألماني، لا يمنع الناقد الإنجليزي من الوقوف عند الجانب الثقافي الإثني في مهاد هاينه: «إن أي تقويم لهاينه لا يكتمل دون مراعاة العنصر اليهودي فيه».(58) ومع أن آرنولد لا يتتبع هذا العنصر فإن في إشارته إلى موقف هاينه من التنوير الفرنسي بوصفه محرراً لليهود دلالة قوية على فاعلية الانتماء في سياق اجتماعي وثقافي ما يزال يلح على مسألة الانتماء الإثني والديني ويتعامل مع أصحاب ذلك الانتماء على نحو مختلف لا يخلو من الرفض أو الإساءة أو ما يشبه ذلك من منغصات التعامل التي ربما كان من أوضحها اضطرار اليهود أمثاله للتنصر لحماية أنفسهم أو تحقيق مكاسب اجتماعية حيث يعيشون، مثلما حدث مع سبينوزا ومندلسون ودزرائيلي وكثير غيرهم.

الموقف الفرنسي: إرنست رينان

المكون اليهودي في الحضارة الغربية، أو عنصر العبرانية كما رأيناه لدى آرنولد، كان شاغلاً رئيساً لشخصية أوروبية مهمة أخرى معاصرة لآرنولد تمثلت في المؤرخ الفرنسي إرنست رينان (1823-1892). فقد اهتم رينان باليهود وتاريخهم نتيجة لتربيته الدينية التي كانت ستحوله إلى قسيس، من ناحية، وتحوله إلى دراسة تاريخ الأديان وأصولها، من ناحية أخرى. وقد أفضى به ذلك إلى مواقف بارزة تذكر بأهمية الحضور اليهودي في

(55) السابق، ص178-179.
(56) السابق، ص172.
(57) السابق، ص210.
(58) السابق، ص203.

الثقافة الأوروبية وهي تحاول التعامل مع تراثها الديني ضمن مسعاها التنويري للتحول إلى ثقافة أكثر علمانية.

كان رينان أحد أعمدة المسار الفرنسي باتجاه العلمنة، ليس من خلال الوقوف موقف المعادي أو المنتقد للدين والفكر الديني، كما فعل بعض معاصريه مثل كارل ماركس في ألمانيا وهربرت سبنسر في إنجلترا، وإنما من خلال التعمق في فهم طبيعة النشأة الدينية، أو طبيعة الظروف التي أدت إلى ظهور الدين ككل واليهودية والمسيحية بشكل خاص، الأمر الذي جعله من أبرز مؤرخي الأديان. وكان موقف رينان في هذا السياق مبهماً بعض الشيء. فمن أفكاره ما يتضمن رفض التدين، كما أن منها ما يدعم حضور الدين. غير أن النتيجة النهائية لأعماله لم تكن في الغالب في صالح التمسك بالدين على النحو الذي كان عامة الناس يتمسكون به. وفي هذا الشأن يقول الباحث الفرنسي ريمون شفاب، إن رينان كان أحد الذين فقدوا إيمانهم نتيجة دراستهم لتاريخ اللغة العبرية والتعمق في فهم نشأة المسيحية في السياق اليهودي.[59]

تعد سيرة رينان الدينية تحديداً من أكثر التطورات دلالة في الثقافة الفرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. فهي غنية بالدلالة على وضع المثقف الأوروبي تجاه الدين التقليدي وتحول الثقافة الأوروبية أو الغربية عموماً إلى مسار أكثر ليبرالية. ففي عام 1845 قرر رينان أن يترك الكنيسة الكاثوليكية بعد أن قضى عدة سنوات في تربية دينية تهيئه للانضمام إلى السلك الكنسي في معهد سان سولبيس اللاهوتي. وحين قامت الثورة في فرنسا وبعض أنحاء أوروبا عام 1848 ضد الأنظمة الملكية مطالبة بالمزيد من العدالة السياسية والاقتصادية عن طريق الانتخابات وحرية الصحافة وما إلى ذلك وجد رينان نفسه في المعمعة يؤيد مطالب الثوار، بل ويعد الثورة ديناً يتشكل أمامه ويجدر به الانتماء إليه. غير أن الاتجاه العلمي الأكاديمي كان أكثر هيمنة على حياة الباحث الفرنسي من السياسة وكان اتجاهه لدراسة الأديان والثقافات الشرقية عموماً، فحصل على الدكتوراه برسالة عام 1852 حول ابن رشد وأثره الفلسفي عنوانها «ابن رشد والرشدية».

في رسالته المشار إليها يقدم رينان قراءة للفيلسوف المسلم من حيث تأثيره على أوروبا في العصور الوسطى. فالرسالة غير معنية بالإسهام الفلسفي لابن رشد من حيث هو إسهام في تطور الفكر، فليس لدى ابن رشد أو لدى العرب ما تحتاجه فرنسا في

---

(59) شفاب، Raymond Schwab، مرجع سابق، ص103.

القرن التاسع عشر: «وأعدني أول من يعترف بأنه لا يوجد ما نتعلمه من ابن رشد، ولا من العرب، ولا من القرون الوسطى. . .» فالمشاكل غير المشاكل، كما يقول.[60] يضاف إلى ذلك المنظور العرقي الذي عرف به رينان والذي رأينا بعض مقولاته لدى أرنولد في تفريقه بين الهلّينية والعبرانية. ففي تحديد المؤرخ الفرنسي يمكن القول إن العرق السامي يتسم بعدم القدرة على إنتاج الفلسفة: «ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية، ومثل هذا يقال عن فلسفة القرون الوسطى».[61] في هذا العرق السامي، كما هو معروف، يتساوى العرب واليهود، وهذا ما يتضح من ربط رينان للعرب، أو الحضارة العربية الإسلامية، باليهود

في الربط المشار إليه يخرج اليهود، من ناحية الإسهام الفلسفي، في وضع أقل من وضع العرب، فإذا كان الإسهام العربي مجرد صدى للإسهام اليوناني، فإن الإسهام اليهودي صدى للإسهام العربي: «وليست جميع ثقافة اليهود الأدبية في القرون الوسطى غير انعكاس للثقافة الإسلامية التي هي أكثر مشابهة لعبقريتهم من الحضارة النصرانية».[62] لكن رينان لا يتوقف عند حدود التأثير العرقي على الثقافة، وإنما يتجاوز ذلك إلى ما يبدو أنه هدف رئيس من أهداف رسالته، وهو التأكيد على ازدهار الحياة العقلية في ظل التسامح الذي أشاعه الحكم الإسلامي في الأندلس والذي لم يفد منه العرب وحدهم وإنما أفاد منه اليهود والنصارى على حد سواء. وبذلك فإن رينان يرسل إشارة مهمة إلى المؤسسات الثقافية والدينية في عصره وما تمارسه من تضييق على حرية الفكر:

> ولم يظهر قط فاتحون ساروا بالتسامح والاعتدال نحو المغلوبين إلى مدى أبعد مما سار عرب الأندلس، وغدت لغة العرب، منذ القرن العاشر، لسان المسلمين واليهود والنصارى المشترك . . . وأكثر من ذلك رضا اليهود بالفتح العربي، فهذا الشعب المسكين وجد في آخر الأمر قليل راحة من سفره الطويل، وذلك مثل تذكار لأورشليم، وقد كانت إسبانية وطناً ثانياً منذ زمن طويل، وذلك أنه التجأ إليها منذ سنة 125هـ أي في عهد أدريان، عدد كبير من الأسر الفارة من الكارثة التي حلت بأمتها، واضطهد القوطُ اليهود فاستقبل اليهود العرب مثل منقذين،

(60) رينان: ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957) ص13.

(61) السابق، ص15.

(62) السابق، ص185.

وكان من عمل العلم والميل إلى الدراسات أن انسجم العرقان فرئي من اليهود من رأس أكاديمية قرطبة، وما انفك مجتمع الثقافة العقلية يكون أحسن وسيلة لإقامة التسامح.[63]

كأننا نستمع إلى شخصية سيدونيا في رواية دزرائيلي كوننغزبي (أنظر الفصل الخاص بدزرائيلي)، لولا أن رينان لا يخرج من الربط بين العرب واليهود بخلاصة ترفع من شأن اليهود بوصفهم خلاصة العرق السامي. في تحليل رينان يظل التحليل ضمن العصور الوسطى ويظل العقل اليهودي الوسطوي موازياً حيناً ومرآة أحياناً للعقل العربي الإسلامي، فثمة سمات عرقية رآها رينان لم يكن منها مفر لا للعرب ولا لليهود.[64]

تلك السمات العرقية شكلت واحدة من المرتكزات الأساسية لتصورات رينان الفلسفية ومشاريعه التأريخية كما تمثلت في منجزه الضخم بعد دراسته لابن رشد. مرتكز آخر كان القناعة بأهمية التحليل التاريخي بوصفه طريقة لفهم «الروح الإنسانية في تطوراتها المتعاقبة».[65] في مقدمته لكتاب ابن رشد يقول رينان إن القرن التاسع عشر تميز بالمنهج التاريخي الذي أقامه «مقام المنهج العقدي في جميع الدراسات الخاصة بالذهن البشري...».[66] ثم يشير إلى أن دراسة مشكلات الماضي تظل ممتعة حتى إن لم تعن لعصرنا شيئاً لأنها تشير إلى جهد الذهن البشري.[67] لكننا رأينا كيف أن المسألة تتجاوز المتعة إلى البعد الغائي في الرسالة غير المباشرة التي يحملها الدرس التاريخي.

ذلك البعد الغائي، إضافة إلى غيره من الأبعاد المتمثلة في الدراسات التاريخية، هو ما نجده في سلسلتي الكتب التي أنجزها رينان ونشرت ما بين 1863 و 1892. السلسلة الأولى بدأت بكتابه الشهير والمثير للجدل **حياة عيسى** وشملت سبعة أجزاء نشر آخرها

---

(63) السابق، ص185-186.

(64) يتضح ذلك من قراءة رينان لابن ميمون، أهم فلاسفة اليهود في القرون الوسطى: «ومع أن الفلسفة اليهودية، منذ ابن ميمون، لم تكن غير انعكاس لفلسفة العرب، فإنه لابد من الاعتراف بأن اشتراك يهود الأندلس في الفلسفة نشأ، على الخصوص، عن انطلاق الدراسات في المشرق بفعل سعديا...» (ص186)؛ «وحاصل القول إن ابن ميمون أقام نفوذ ابن رشد بين بني دينه على وجه غير مباشر...» (ص189)؛ «وبقيت جميع مدرسة ابن ميمون وفية للمشائية الرشدية...» (ص193).

(65) اقتباس في: Richard Chadbourne, *Ernest Renan* (New York: Twayne Publishers, 1968) p. 61.

(66) **ابن رشد والرشدية**، ص13.

(67) السابق، ص16.

عام 1882، وعنوانها الكلي هو **أصول المسيحية**. أما السلسلة الأخرى فتمثلت بكتاب ذي خمسة أجزاء يتناول **تاريخ بني إسرائيل**.

يعد كتاب **حياة عيسى** (1863) نموذجاً بارزاً ورائداً لما يعرف بالنقد الأعلى، أو نقد الكتاب المقدس الذي أعاد النظر في تاريخ اليهودية والمسيحية من زاوية تاريخية علمانية تخرج عن الطريقة المسيحية التقليدية التي تضفي على ذلك التاريخ هالة من القداسة، أو تقرأه من خلال المعجزات دونما نقد. وتأتي ريادة كتاب رينان من أنه على خلاف ما سبقه يسلط الضوء على حياة المسيح بتفاصيلها الإنسانية محللاً حيناً ومنتقداً حيناً مع تركيز على استعادة الظروف التاريخية التي ولد فيها المسيح وعاش وبث رسالته. وكان الألماني ديفيد فريدريش شتراوس قد أصدر قبل رينان بحوالي ثلاثين عاماً كتاباً يحمل العنوان نفسه لكنه لا يتناول حياة عيسى بقدرما يركز على الكتاب المقدس (وقد سبقت الإشارة إلى شتراوس وكتابه: أنظر الفصل الخاص بسبينوزا). لكن ما يجتمع عليه الكتابان هو إزالة هالة الألوهية عن المسيح، وهو اجتماع متفق مع النزعة العلمانية المتزايدة في أوروبا القرن التاسع عشر، لولا أن رينان لم يتبن خطأً متطرفاً في هذا الاتجاه وظل مدفوعاً إلى تمييز المسيح لاسيما في السياق اليهودي موضوع بحثنا هنا.

على الرغم من حرص رينان على إبراز الانتماء اليهودي للمسيح والمسيحية نفسها بتحليل الظروف التاريخية والثقافية/الدينية لسيرة عيسى عليه السلام، فإنه يتخذ موقفاً واضح العدائية تجاه اليهود في تلك المرحلة وعلى نحو يوحي باستمرار تلك الرؤية إلى مراحل تالية تشمل عصر رينان نفسه.[68] فهو في أحد المواضع من كتابه عن المسيح يشبه عيسى بسقراط وبمارتن لوثر في تشبيهين يسيئان لليهود: «لقد انطلق عيسى من اليهودية، لكن انطلاقته أشبه بانطلاقة سقراط من مدارس السفسطائيين، وانطلاقة لوثر من العصور الوسطى . . . وبدلاً من أن يتم عيسى اليهودية نجده يمثل انقطاعاً في الروح اليهودية. إن مسيرة المسيحية هي أن تبتعد أكثر فأكثر عن اليهود».[69] ومعنى هذا وضع اليهود في موضع شديد السلبية بوصفهم المهاد غير المناسب الذي كان ينبغي تجنبه، مثلما كان السفسطائيون وثقافة العصور الوسطى. ومما يؤكد ذلك أيضاً ملاحظته في

(68) يؤكد شادبورن في كتابه عن رينان (مرجع سابق) أن أطروحة رينان في **حياة عيسى** هي «يهودية المسيحية»: Chadbourne, p. 64.

(69) Ernest Renan, *Vie de Jésu* (Paris: Calmann-Lévy, Editeurs, n.d.) p.149.

الفصل الرابع من الكتاب حين يقول: «إن الشمال [أي شمال فلسطين] هو الذي صنع المسيحية؛ بينما ظلت أورشليم على النقيض من ذلك وطناً لليهودية المتشددة التي أسسها الفريسيون وثبتها التلمود لتعبر العصور الوسطى في طريقها إلى عصرنا».(70) ثم يعيد تأكيد ذلك في فصل آخر قائلاً:

> كانت العقبة الكأداء لأفكار عيسى هم اليهود المحافظين يمثلهم الفريسيون، ما جعل عيسى أكثر بعداً عن الشريعة. لقد كان الفريسيون هم اليهود الحقيقيين - كانوا عصب اليهودية . . . كانوا بشكل عام رجالاً ضيقي الأفق، يهتمون كثيراً بالنواحي المظهرية؛ كان تدينهم مترفعاً، وشكلياً، وقانعاً بذاته.(71)

هذا الموقف من اليهود هو الذي جعل الباحثين اليهود بشكل خاص يعدون رينان معادياً للسامية، بل إن أحدهم يتجاوز ذلك ليجعل رينان ممهداً للنازية من خلال إعلائه من شأن الجنس الآري أو ما يسمى «الأسطورة الآرية». فنقرأ لأحد هؤلاء، مثلاً، مقارنة بين رينان ونيتشه من حيث الموقف من اليهود يتضح منها أن نيتشه كان أكثر تعاطفاً بكثير مع اليهود.(72) ثم يذكرنا الباحث المشار إليه بأن نيتشه قرأ رينان ورفض موقفه المتحيز إلى جانب المسيح والمسيحية. ففي كتابه **المسيح الدجال** *(The Antichrist)* يصف نيتشه رينان بالمهرج الذي كرس أسطورة المسيح بإدخاله مفهومي العبقرية والبطولة بوصفهما صفتين للشخصية المتمثلة بالمسيح.(73)

بيد أن التعارض بين نيتشه ورينان حول المسيحية واليهودية لا ينسحب على موقفهما من إحدى الشخصيات المهمة في تاريخ اليهودية وهو سبينوزا، فالإثنان يجمعان على تقدير الفيلسوف اليهودي، وكنا قد توقفنا أمام ما يقوله نيتشه عن سبينوزا في الفصل الخاص بالأخير. أما فيما يتعلق برينان فإن أعماله، ومنها كتابه **حياة عيسى**، توضح ذلك الموقف الشديد الإعجاب. ومن اللافت أن الإعجاب هنا يأتي من الزاوية التي رأيناها لدى ماثيو آرنولد والتي رأيناها قبل قليل في إشارة رينان للمسيح في السياق

---

(70) السابق، ص 66-67.

(71) السابق، ص340. الفريسيون the Pharisees جماعة يهودية متزمتة دينيا مارست تأثيراً واسعاً في القرن الأول الميلادي. وقد سبقت الإشارة إليها في الفصل السابق.

(72) Weaver Santaniello, "Nietzsche's *Antichrist: 19th Century Christian Jews and the Real 'Big Lie',*" *Modern Judaism* 17.2 (1997) pp. 163-177.

(73) *The Portable Nietzsche,* ed. Walter Kaufmann (New York: The Viking Press, 1954) p. 600.

اليهودي. فسبينوزا هو اليهودي الاستثنائي الذي يشبَّه بعيسى وبسقراط، إلا أنه هنا في دور الضحية، نموذج للرجل العظيم الذي يضحي به شعبه: «كان سقراط أعظم الأثينيين، الذين لم يطيقوا تحمل رؤيته حياً بينهم. سبينوزا كان أعظم يهودي في العصر الحديث، وقد نفاه المعبد وشهَّر به. وعيسى كان أعظم بني إسرائيل الذين صلبوه».[74]

في موضع آخر يذهب رينان إلى أبعد من وضع عيسى وسبينوزا على قدم المساواة: هنا يتفوق سبينوزا على المسيح نفسه، وذلك في سياق الحديث عن فضائل يتمتع بها الفيلسوف اليهودي، إلى جانب الإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس: «ثمة فضائل يمكن القول إنها، من بعض النواحي، أكثر مناسبة لأذواقنا. ماركوس أوريليوس اللطيف المفضال، وسبينوزا المتواضع اللطيف، خليا، نتيجة عدم اعتقادهما بالخوارق، من بعض الأخطاء التي اعتقد بها عيسى مثل غيره. بل إنه كانت لسبينوزا، نتيجة غموضه العميق، ميزة لم يسع إليها عيسى».[75] تلك الميزة التي لم يتمتع بها النبي يمتلكها العلماء والفلاسفة، مثل أوريليوس وسبينوزا ورينان نفسه على ما يبدو. أولئك هم الذين وصلوا إلى المثل الأعلى المشار إليه، هم «الذين منا أحبوا الفكرة المجردة»، الذين «كرسوا كل حياتهم للعلم» فأسسوا مثلاً جديداً أعلى للأخلاق.

نحن إذاً إزاء نظرتين مختلفتين للحضور اليهودي. فاليهود بوصفهم جماعة، أو شعباً، كانوا عقبة في وجه التغير أو التقدم، نموذجاً للتزمت والنفاق، لكنهم قادرين على إنتاج من يجسد النموذج الأعلى في الخلق والعقل (سبينوزا). غير أننا إذ نتأمل هذا التفريق، الذي وجدنا ما يشبهه لدى آرنولد حين يقول إن سبينوزا انتمى إلى أوروبا في حين أن جماعته الذين طردوه، ظلوا من بني إسرائيل، نكتشف أن في خطاب رينان تفريقاً لا يستفيد منه اليهود شيئاً، لأن الفردين الكبيرين اللذين خرجا من العباءة اليهودية كانا إما مصلوبين أو مطرودين، أي أن سمة اليهودية لا تكون إيجابية دائماً. ولعل رينان في هذه الحالة هو الأشد في تعامله مع الحضور أو المكون اليهودي من غيره من الأوروبيين الآخرين اللذين ورد ذكرهما: غوته وآرنولد. فبينما تتفاوت الرؤية لليهود لدى غوته وآرنولد ما بين التعاطف الواضح مع الجماعات اليهودية وبعض الابتعاد عنها، فإن تلك الرؤية تتخذ سمة أقل تعاطفاً بكثير لدى المؤرخ الفرنسي. الاستثناء الوحيد بالطبع هو سبينوزا الذي يظل الابن المدلل والمتبنى لدى الجميع. فمع أن الجميع يؤكد

---

(74) *Vie de Jésu* p. xlv.

(75) السابق، 148.

يهودية سبينوزا، فإن النزعة واضحة لانتزاعه من المهاد اليهودي، تماماً كما يحدث الآن في كثير من الكتابات الغربية والشرقية حول ذلك الفيلسوف المثير.

الصورة الكلية للملاحظات السابقة تتخذ إذاً ملمحين رئيسيين: الملمح الأول يتمثل فيه الحضور اليهودي بوصفه جزءاً أساسياً من الموروث الديني/ الثقافي الأوروبي تتعرف بمقتضاه المسيحية على نفسها. فكما يقول رينان: «لقد سار اللاهوت المسيحي واليهودي في الغالب في خطين متوازيين، لذا لا يمكن فهم تاريخ أحدهما دون تاريخ الآخر».[76] والمثقفون الأوروبيون الثلاثة الذين توقفنا عند بعض آرائهم، يجمعون مثل آخرين غيرهم على تلك الأهمية وتصدر ملاحظاتهم انطلاقاً منها. لكنهم ليسوا متفقين تماماً حول قيمة الأثر الذي تركه المكون اليهودي. الجامع لذلك التقويم على أية حال هو المؤثر التنويري الذي جعل أوروبا تنفتح على الأثر اليهودي بوصفه يهودياً وتزيد من مدى تقبلها لليهود أنفسهم. ذلك المؤثر التنويري هو الذي يفسر السمة الثانية التي تتصل بسبينوزا، فلدى ذلك الفيلسوف اليهودي يجتمع المثقفون الثلاثة، شاعرهم وناقدهم ومؤرخهم، مثلما اجتمع من قبل الفلاسفة والباحثون معجبين ومتأثرين. ومع أن الهوية اليهودية لسبينوزا ليست مما يلح عليه أولئك، فإنها هوية تبرز بين الحين والآخر، كما رأينا في إشارة غوته للتربية الحاخامية في شخصية سبينوزا، وكما اتضح من مقالة آرنولد عنه، وبعض ملاحظات رينان. المهم هنا أن نلاحظ أن قراءة أولئك المثقفين لتاريخهم الثقافي وتاريخ اليهود بوصفه جزءاً من التاريخ المسيحي الأوروبي جاء متأثراً بأفكار سبينوزا نفسه، أي بنقد الكتاب المقدس والنظرة النقدية لذلك الكتاب التي أشاعها سبينوزا في القرن السابع عشر. ويعني هذا أن القراءة الكلية للثقافتين أو الثقافات المسيحية واليهودية كانت جزئياً على الأقل قراءة سبينوزية ـ أو يهودية.

---

(76) السابق، 45.

القسم الثالث

الأقلية الكاسحة

التقويض الفرويدي

«لست متأكداً من صحة نظرتك إلى التحليل النفسي بوصفه نتاجاً مباشراً للعقل اليهودي، ولكن إن كان كذلك فلن أشعر بالخجل. فعلى الرغم من أنني اغتربت عن دين أسلافي لزمن طويل، فإنني لم أفقد تضامني مع شعبي ...»[1]

«اعتقد رانك Rank أن اليهود وحدهم قادرون على إيجاد 'حل جذري' للاضطراب العصبي. وشعر فتلز Wittles أن اليهود، 'بالعاطفة السامية التي يحملونها بوصفهم مضطهدين'، ينبغي أن يقودوا الطريق إلى تحقيق العدالة للبشرية كلها...»[2]

ليس من المبالغة أن نقول إن لسيغموند فرويد اليوم حضوراً في الثقافات الإنسانية كلها يكاد يوازي حضوره المركزي في الحضارة الغربية التي كان وما يزال من أبرز أعلامها. فمن الحضارة الغربية جاءت التطورات الحديثة في علم النفس الذي يعد فرويد أشهر ومن أهم باحثيه والمنظرين له. ومن الغرب، وإلى حد كبير من جهود فرويد نفسه، اتخذ ذلك الحقل البحثي والمعرفي شكله المعاصر ليحقق قدراً من العلمية لم يحققه من قبل. ففي نهاية القرن التاسع عشر كان علم النفس يتطور باتجاه المزيد من الانضباط المنهجي والتوسع البحثي. وقد جاءت إسهامات فرويد ضمن إسهامات عدد من الباحثين في أوروبا وأمريكا، منهم الأمريكي وليم جيمس والألماني فلهلم ماكس فوندت، لتقترب بعلم النفس إلى ما هو عليه الآن من حيث هو حقل معرفي وعلمي رئيس.

---

(1) من رسائل فرويد: أنظر الملاحظة رقم 10.

(2) موسوعة الثقافة اليهودية، أنظر الملاحظة رقم 21.

غير أن حضور فرويد في الثقافات المختلفة ليس محصوراً في إسهاماته النفسية. فهو أيضاً من أبرز نقاد الثقافة ومحلليها في عصره، وآراؤه في دراسة المجتمعات البدائية وعلاقتها بالحضارة المعاصرة، كما في كتابيه **الطوطم والتابو** و**قلق في الحضارة**، تركت أثراً واسعاً في عدد من الميادين منها الأنثروبولوجيا والتأريخ والدراسات الأدبية. يضاف إلى ذلك أن هناك الآن من يعده من أبرز كتاب عصره على المستوى الأدبي لاسيما في مجال المقالة حيث قدم العديد من الأعمال المميزة. هذا كله على الرغم من النقد الواسع الذي جوبهت به إسهاماته وما تزال تجابه، والذي يشير إلى تضاؤل تأثيره في العقدين الأخيرين.(3) لكن تضاؤل التأثير لا يكاد يلمس الحقيقة الماثلة في أن كثيراً من التصورات والمفاهيم النفسية الشائعة، حتى لدى من لا يعرفونه أو يعرفون عن علم النفس شيئاً، تعود إلى كتابات فرويد وما شحنته بها من دلالات: فمن الذي لا يستخدم الآن مفاهيم مثل: الأنا والآخر واللاوعي بالدلالات الفرويدية التي عمقتها المناهج التربوية وما يتعلمه التلاميذ منها؟

تمثل الإسهام الرئيس لفرويد في ميدان الدراسات النفسية من خلال دعوته لفهم أدق للأحلام ولطبيعة الاضطراب النفسي المعروف بالعصاب (نيوروسس)، بالإضافة إلى دعوته المشهورة إلى فهم جديد وثوري لدور الغريزة الجنسية في توجيه السلوك البشري. غير أن شهرة فرويد، لاسيما في الثقافة الغربية، جاءت إلى حد كبير من تأسيسه منهجاً جديداً في دراسة النفس ضم تحت لوائه معظم الإسهامات التي قدمها ذلك العالم النمساوي اليهودي لعلم النفس: إنه منهج «التحليل النفسي» (سايكو أناليسيس psychoanalysis)، المنهج الذي ظل وما يزال يثير الكثير من الجدل ليس بين المختصين في علم النفس فحسب، وإنما لدى عامة المثقفين ومؤرخي الثقافة الغربيين عموماً.

هذه الجوانب من أعمال فرويد وشخصيته هي ما سنأتي عليه بشيء من التفصيل أثناء هذا الفصل، لكن قبل ذلك ينبغي التعرف على فرويد شخصياً من حيث هو يتصل بموضوع كتابنا هذا.

---

(3) يبدأ الباحث بول روبنسون كتابه فرويد ومنتقدوه بعبارة تقول: «الكل يعلم أن فرويد قد سقط من عليائه»، ليناقش بعد ذلك النقد الواسع الذي لقيته أعمال فرويد في عقد الثمانينيات من القرن العشرين: Paul Robinson, *Freud and His Critics* (Berkeley: U of California P, 1993).

خلفية تاريخية:

ولد فرويد عام 1856 لعائلة يهودية هاجرت لأسباب اقتصادية من مورافيا الواقعة في تشيكيا، شرق أوروبا، بعد ثلاث سنوات من مولده وأقامت لسنة واحدة في مدينة لايبزغ الألمانية لتهاجر بعد ذلك إلى فيينا، عاصمة النمسا، حيث أقامت وحيث أمضى فرويد معظم سني حياته الثلاث والثمانين. فربط فرويد بالنمسا يأتي بسبب هذه الإقامة الطويلة التي لم تنته إلا مع تولي النازيين السلطة في ألمانيا وبدئهم عملية التخلص من الجماعات اليهودية في أوروبا، العملية التي هددت فرويد ضمن من هددت من بقية اليهود المقيمين في النمسا، فيينا خاصة، واضطرت الكثيرين للهجرة إلى بريطانيا وأمريكا، ضمن أماكن أخرى.

لكن قبل المضي في استعراض المحطات الرئيسة في تكوين فرويد التربوي والعلمي ينبغي الإشارة إلى دور أمه التي يرى بعض دارسيه أنها لعبت دوراً أساسياً في تغذية انتمائه اليهودي. فقد كانت الأم أماليا فرويد شديدة الارتباط بلغتها اليديشية وبموروثها الاجتماعي والمعتقدي الذي جاءت به من موطنها غاليسيا شرق أوروبا والتي كانت مركز العائلة. وكان سيغموند لصيقاً بها حين انتقلت العائلة عام 1859 من بلدة بريبور في مورافيا. وليس مستبعداً أن يكون الابن قد تلقى من والدته اعتزازها بثقافتها وانتمائها العرقي والثقافي، إن لم يكن الديني بالضرورة.[4]

درس فرويد الطب في النمسا وفرنسا وكان اهتمامه البحثي منصباً على علم أمراض الأعصاب (neuropathology) الذي درسه وقام بأبحاثه فيه تحت إشراف طبيب فرنسي مشهور آنذاك هو شاركو. وقد أشار فرويد إلى تأثير شاركو عليه في كتابه **حول تاريخ حركة التحليل النفسي** حين ذكر شاركو ضمن ثلاثة أشخاص تعلم منهم وجود علاقة بين العصاب أو الاضطراب العصبي (نيوروسس neorosis) والجنس.[*] وكانت الأشهر الخمسة التي قضاها فرويد في باريس بمثابة تحولٍ خطيرٍ في حياته حيث إن بعض المرضى الذين تعامل معهم كانوا من المصنفين بالهستيريين، فقد بدا لفرويد أن سبب

---

(4) انظر: موشي غريسر: **الانتماء المزدوج** Moshe Gresser, *Dual Allegiance: Freud as a Modern Jew* (Albany, N.Y.: State U of New York P, 1994) p. 4.

(*) جان مارتان شاركو Charcot (1825–1893) يعد مؤسس علم الأعصاب الحديث. أنظر Freud, *History of the Psychoanalytic Movement*, in *The Basic Writings of Sigmund Freud* tr. and ed. by A. A. Brill (New York: The Modern Library, 1938) p. 937.

إصابة أولئك بالهستيريا يعود إلى مرض في العقل بدلاً من المخ، أي أن أصل المرض ليس جسدياً بيولوجياً بقدرما هو نفسي. بدأ فرويد بعد ذلك تعاوناً بالغ الأهمية بالنسبة لتطوره العلمي والطبي مع الطبيب الألماني فلهلم فلايس Fliess الذي كان، كما قال فرويد نفسه فيما بعد، شريكه في تأسيس التحليل النفسي، ويقول البعض إنه، أي فلايس، كان صاحب الفكرة التأسيسية وأن فرويد هو الذي طورها. أما المؤكد فهو أن الاثنين عملا معاً على مدى خمسة عشر عاماً لم تنته إلا باتخاذ فلايس موقفاً انتقادياً تجاه بعض أطروحات فرويد الأمر الذي أدى إلى توقفه عن التعاون معه وترك فرويد يعمل وحده أو مع شركاء آخرين كانوا أيضاً على قدر كبير من الأهمية في تطوير التحليل النفسي ومفاهيمه الأساسية. كان من أولئك طبيب اسمه جوزيف بروير(*) استطاع أن يطور طريقة في العلاج النفسي تعتمد على نوع من الخدر الذاتي الذي يتحدث أثناءه المريض على نحو يسمح للشحنة العاطفية الحبيسة بالخروج فيرتاح المريض. ويتبين من هذا أن بروير كان أحد السباقين إلى تطوير التحليل النفسي، ليتلوه فيما بعد علماء نفس أكثر شهرة عملوا مع فرويد منهم: يونغ وأدلر.(**)

ما يلفت النظر في هذه الشراكات العلمية هو أنها لا تلبث طويلاً قبل أن تنحل، غالباً بسبب الخلاف الناشئ عن أطروحات فرويد التفسيرية في قراءته للأمراض النفسية ومنشئها. أما الذين عملوا مع فرويد أو استمروا في العمل معه فكانوا بطبيعة الحال الذين قبلوا بأطروحاته التفسيرية تلك، وما يثير الاهتمام بشأن الذين عملوا معه هو أنهم في الغالب من اليهود، على عكس الغالبية ممن تخلوا عنه. هذا الجانب البالغ الأهمية لبحثنا هنا ستتضح أبعاده أكثر في ثنايا هذا الفصل، علماً بأن أحداث حياة فرويد تحمل الكثير مما يضيء هذا الجانب الفئوي.

أحد تلك الأحداث الهامة كان زواجه بعد عودته من فرنسا من مارتا بيرنيز، إبنة عائلة يهودية بارزة تضم بين أجدادها الشاعر الألماني هاينريش هاينه. ومن بين الستة

(*) جوزيف بروير Breuer (1842-1925). أشار فرويد إلى دور بروير في أكثر من مكان، منها كتابه حول تاريخ حركة التحليل النفسي: *On the History of the Psycho-Analytic Movement* tr. Joan Riviere, rev. and ed. by James Strachey (New York: W. W. Norton & Co., 1966) pp. 3-4.

(**) ألفرد أدلر Adler، (1870-1937) عالم نفس نمساوي، مطور علم النفس الفردي وصاحب المفهوم المشهور بعقدة النقص؛ وكارل يونغ Jung، (1875-1960) عالم نفس سويسري أسس علم النفس التحليلي وهو صاحب نظرية النماذج العليا التي تركت أثراً بعيداً في الدراسات الأدبية.

أطفال الذين أنجبتهم مارتا فرويد كانت الأبرز دون شك ابنتهما «آنا» التي صارت بدورها فيما بعد محللة نفسية شهيرة وأستاذة بارزة لعلم النفس. وتشير رسائل فرويد الكثيرة إلى مارتا إلى أن الزواج تم بعد فترة من التعلق شديد والهيام عبر عنها فرويد بأسلوب جميل يعلو أحياناً إلى الشاعرية.[5] لكن العلاقة بينهما، كما تبين لباحثين متأخرين، لم تخل من توتر شديد ومعاناة من جانب مارتا بشكل خاص نتيجة لقوة شخصية فرويد وتسلطه أحياناً. غير أنه على الرغم من ذلك استمرت الحياة طبيعية واستطاع فرويد أن يكرس الكثير من وقته لحقل اهتمامه على عدة مستويات شملت الممارسة العلاجية/ التحليلية والمشاركة في حوارات ومناقشات حول نظرياته والأفكار الشائعة في عصره حول الطب النفسي بشكل خاص، وفي النشر والتأليف. وكان من أبرز تطورات تلك المرحلة تبلور منهجية التحليل النفسي عبر جهود فرويد الذاتية وأيضاً من خلال جهود مجموعة من الباحثين الذين التأموا حوله وآمنوا بنظريته، ومع أن أكثر أولئك كان من اليهود، فإن المجموعة ضمت أسماء أخرى لا صلة لها بالجماعة اليهودية لعل أبرزهم كان كارل يونغ ذو الخلفية البروتستانتية والذي ترأس الجمعية الدولية للتحليل النفسي التي أسسها فرويد مع مجموعته. وقد ذكر فرويد في بعض رسائله أنه حرص على تولي بروتستانتي مثل يونغ رئاسة تلك الجمعية دفعاً لتهم الفئوية اليهودية. بيد أن يونغ لم يلبث أن ساءت علاقته بفرويد فابتعد عنه مثلما ابتعد آخرون.

استمر نشاط فرويد والمجموعة التي بقيت معه لفترة زمنية طويلة، قام أثناءها بالعديد من الرحلات خارج النمسا لعل أهمها رحلات إلى الولايات المتحدة كان أولها عام 1909 حيث ألقى محاضرة في إحدى الجامعات رسخت حضوره في المشهد الثقافي والعلمي الأمريكي وأدت إلى نشر نظريته في التحليل النفسي بشكل خاص سواء على المستوى الأكاديمي أو على المستوى المهني حيث تنامت عيادات الطب النفسي.[6] غير أن فرويد الذي كان يلقى الترحيب في الولايات المتحدة، كما في بريطانيا، وجد الكثير من المعارضة والنقد في موطنه ومدينته التي عاش فيها معظم حياته والتي اضطر لمغادرتها إلى بريطانيا عام 1937 هرباً من التهديد النازي. ذلك أن النازية كانت قد

---

(5) يرى الناقد الأمريكي هارولد بلوم، في دراسة لعدد من «العباقرة» أن «قيمة فرويد ... كانت وما تزال أدبيـــة»: Harold Bloom, *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds* (New York: Warner Books, 2002) p. 181.

(6) انظر كتاب أندرو هاينز **اليهود والروح الأمريكية**: Andrew R. Heinze, *Jews and the American Soul: Human Nature in the 20th Century* (Princeton and Oxford: Princeton UP, 2004).

جعلت فرويد أحد أهدافها حين أحرقت كتبه ضمن آلاف الكتب التي أحرقت لليهود وغيرهم مما يتعارض مع الأيديولوجيا النازية وطموحاتها السياسية. وحين جاء فرويد إلى بريطانيا فإن نشاطه لم يتوقف وإن بقدر وسرعة مختلفين عن ذي قبل نتيجة لكبر السن ثم لإصابته بمرض السرطان ووفاته إثر ذلك عام 1939.

الأعمال التي نشرها فرويد على امتداد نشاطه العلمي والعملي هي مما يضيق المجال عن ذكره، لكن يمكن الإشارة إلى أشهرها، وهي: **دراسات في الهستيريا** (بالاشتراك مع جوزيف بروير (1895)؛ **تفسير الأحلام** (1900)؛ **سايكوباثولوجيا الحياة اليومية** (1904)؛ **ثلاث مساهمات في النظرية النفسية** (1910)؛ **الطوطم والتابو** (1913)؛ **حول تاريخ حركة التحليل النفسي** (1914)؛ **مقدمة عامة للتحليل النفسي** (17-1916)؛ (1982)؛ **ما وراء مبدأ اللذة** (1920)؛ **الحضارة وقلقها** (1930)؛ **موسى والتوحيد** (1939).(*) في هذه الأعمال وغيرها مما لا يقل أهمية طور فرويد نظريته حول النفس البشرية وبنيتها ونوازعها مما أثار الكثير من الخلاف الذي لا يزال ممتداً إلى اليوم، لاسيما نظريته المتعلقة بدور الجنس في حياة الإنسان وموقفه من الأديان. وما يهمنا هنا ليس بسط هذه النظرية، فلذلك مكانه الخاص في الدراسات الكثيرة التي تناولت فرويد شرحاً وتحليلاً وتأريخاً. ما يهمنا هو ربط تلك النظرية بأسسها وملامحها المعروفة بالسياق الثقافي اليهودي ضمن التشكيل الحضاري الغربي، ولتحقيق ذلك ينبغي التركيز على مسألة الهوية اليهودية لدى فرويد بوصفه مفكراً وعالماً، بل وناشطاً أيديولوجياً في مجال اهتمامه على النحو الذي يتضح من أعماله ورسائله وكما اتضح لعدد من الباحثين الغربيين بشكل خاص في دراستهم لهذا الجانب.

«يهودية» التحليل النفسي:

في قصيدة كتبها الشاعر الإنجليزي و. هـ. أودن عند وفاة فرويد بعنوان «في ذكرى سيغموند فرويد»، يقول الشاعر إن النظرة الجادة التي يكتسيها وجه فرويد، «اليهودي المهم الذي مات في الغربة»، إنما تمثل نوعاً من الحماية الذاتية التي اختارها إنسان

(*) ترجم الكثير من كتب فرويد إلى العربية وبعضها ترجم أكثر من مرة بعناوين مختلفة باختلاف المترجمين، وترجمتي هنا تعتمد النص الإنجليزي، علماً بأن كل كتب فرويد منشورة أصلاً بالألمانية، ويبدو أن معظم المترجمين العرب نقلوها إما عن الإنجليزية أو الفرنسية، وهو ما لا يشار إليه دائماً في تلك الترجمات.

محاط بالأعداء.[7] غير أن تفسير أودن، على الرغم من أهميته من حيث هو التفاتة إلى جانب في شخصية فرويد ومحاولة لتفسيرها، لا يعدو أن يكون في النهاية مجرد ملاحظة عامة قد تنطبق على عدد كبير من المفكرين والعلماء والمصلحين والمبدعين ممن أحاط بهم الأعداء من كل جانب وعلى مر التاريخ. ففرويد شأن غيره من ذوي الأطروحات الجادة والعميقة كان لا بد أن يثير الاختلاف وأن يستنهض العداوات على اختلافها. فليس مثيراً إذاً أن تعلو وجه فرويد النظرات الجادة أو أن يكون له أعداء. المثير هو طبيعة الأعداء وأسباب تحلقهم حوله ودلالة ذلك كله، إن كانت له دلالة، على أطروحات المفكر أو العالم أو غير ذلك.

لن نجد صعوبة في العثور على تفسير أكثر دقة وقدرة على تفسير ما لاحظه أودن على وجه فرويد، فالأعمال الكثيرة التي تركها فرويد نفسه والأعمال الأكثر منها بكثير التي تنامت حول تلك الأعمال تفيض بتحليلات متواترة ومعمقة لقضية الانتماء اليهودي وتأثيره على شخصية فرويد من ناحية، وعلى أعماله المختلفة من ناحية أخرى. لكن ينبغي الإشارة قبل الاسترسال في ذلك إلى أن الرأي حول قضية الانتماء تلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام: هناك من يؤكد حضور الانتماء اليهودي وفاعليته من حيث هو أداة تفسيرية عالية، وهناك من يرى ذلك الحضور ويمنحه بعض الأهمية لكنه في تقديره لا يرقى إلى أن يكون أداة ذات قدرة تحليلية كبيرة، إلى جانب فئة ثالثة لا تعير الموضوع أهمية كبيرة أولا تطرحه البتة.

لكن ماذا بشأن رؤية فرويد نفسه لقضية الانتماء اليهودي؟ ذلك أن فرويد لم يتردد في الإشارة إلى ذلك الانتماء في فترات ومواضع مختلفة، وهو واضح في بعض تلك الإشارات، كما في تقديمه لنفسه في سيرته الذاتية: «كان والداي يهوديين، ولقد بقيت أنا يهودياً».[8]

لكن إشاراته إلى ذلك الانتماء ليست دائماً بهذا الوضوح. فقد حافظ على انتمائه للجماعة اليهودية في فيينا بشكل خاص وظل ناشطاً يطور علاقته بها ويدعم الكثير من قضاياها ويرى تأثير ذلك الانتماء على نفسه. لكنه كان يتردد في دعم قضايا أخرى تمس

---

(7) W. H. Auden, *Collected Poems* (New York: Random House, 1976): "it was a protective coloration for one who'd lived among enemies so long."

(8) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* tr. and ed. by James Strachey (London: The Hogarth Press,1959) vol. 20 p.7.

تلك الجماعة، كما في موقفه المتذبذب إزاء الصهيونية وتحفظه الشديد إزاء الأورثوذكسية اليهودية. وعلى مستوى آخر كان شديد الحذر حين يأتي الأمر إلى تأثير انتمائه اليهودي على نشاطه العلمي ومنجزاته على اختلافها، لاسيما منهجه الرئيس، التحليل النفسي. أحد النصوص المشهورة في هذا السياق كلمته أمام منظمة «بناي بريت» اليهودية عند بلوغه السبعين التي قال فيها:

لقد حدث أن وقعت عام 1895 وفي الوقت نفسه تحت تأثيرين قويين. فمن ناحية ألقيت نظراتي الأولى على أعماق الحياة الغريزية للإنسان، ورأيت أشياء من شأنها أن توقظني أو تخيفني. ومن ناحية أخرى أدى نشر اكتشافاتي غير المحببة إلى انقطاع الجزء الأكبر من صلاتي الإنسانية: لقد شعرت كما لو أنني بت ممقوتاً ومرفوضاً لدى الجميع. وفي تلك العزلة تملكني الحنين إلى مجموعة من الرجال المتقَيْن من ذوي الشخصية الرفيعة الذين يمكنهم أن يستقبلونني بروح من الصداقة على الرغم من تهوري. وقد جاء من أشار إلى جمعيتكم بوصفها المكان الذي يمكن العثور فيه على أولئك الرجال.[9]

حول هذه العلاقة يقول إرنست جونز، رفيق فرويد المقرب لسنوات عديدة وكاتب سيرته، إن فرويد انتمى إلى «محفل» بناي بريت طوال ما تبقى من حياته، أي على مدى يزيد عن الأربعين عاماً، حيث وجد «رجالاً شعر أنه الأقرب إليهم».[10]

لكن العلاقة المشار إليها كانت أقرب إلى الارتباط الاجتماعي والثقافي العام بين أفراد جماعة ترى روابطها قوية على المستويات الإثنية والثقافية، بمعنى أنها لا تمس بشكل مباشر المحتوى الفكري لمشاريع فرويد وأطروحاته لاسيما فيما يتصل بالتحليل

---

(9) Freud, *The Origins of Psycho-Analysis: Letters to Wilhelm Fliess* ed. Marie Bonaparte, Anna Freud, and Ernest Jones (New York: Basic Books, 1954) p. 312. فيما يتعلق بـ«بناي بريت» (B'nai B'rith)، التي يعني اسمها بالعبرية «أبناء الميثاق» (المعقود بين الله واليهود، حسب الديانة اليهودية)، ورد في **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** لعبد الوهاب المسيري أنها "واحدة من أقدم وأكبر المنظمات اليهودية، تأسست عام 1843 كهيئة يهودية أخوية على غرار الجمعيات الماسونية بهدف 'توحيد الإسرائيليين للعمل من أجل تنمية مصالحهم العليا ومصالح الإنسانية'... وقد نمت بناي بريت نمواً كبيراً حتى أصبح لها فروع في 45 دولة تضم نحو 500 ألف عضو» (**الموسوعة الموجزة في جزأين**، 2، ص335).

(10) Ernest Jones, *The Life and Works of Sigmund Freud* ed. and abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus (Middlesex, England: Penguin, 1961) p. 285.

النفسي ومرتكزاته النظرية. على هذا المستوى الأخير نجد نصوصاً أخرى مهمة للتعرف على طبيعة الانتماء اليهودي لعالم النفس الشهير. ففي رسالة إلى إنريكو مورسيلّي عام 1926 توقف فرويد عند المسألة التي طالما أثيرت بحثياً، وهي صلة التحليل النفسي بيهودية فرويد، وجاءت وقفته لتوضح الحذر الذي أشرت إليه في موقفه تجاه تلك الصلة:

لست متأكداً من صحة نظرتك إلى التحليل النفسي بوصفه نتاجاً مباشراً للعقل اليهودي، ولكن إن كان كذلك فلن أشعر بالخجل. فعلى الرغم من أنني اغتربت عن دين أسلافي لزمن طويل، فإنني لم أفقد تضامني مع شعبي وأدرك بارتياح أنك تعد نفسك تلميذاً لرجل من العرق الذي أنتمي إليه ـ العظيم لومبروزو.[(11)]

ليس من المستغرب أن يشك فرويد بصحة التفسيرات التي تربط الإنتاج الفكري بعرق أو جنس معين لأنه في النهاية أحد المفكرين الذين تأثروا بالتنوير الأوروبي وتقديسه لكونية العقل وأسبقية العلم، لكن المثير والغني بالدلالة هو أنه لم يغلق الباب تماماً أمام تفسير يرفع من شأن اليهود في وجه مناوئيهم، تماماً كما هو اعتزازه بلامبروزو، اليهودي الإيطالي وعالم الجريمة الذي سار على خط مشابه لفرويد في سعيه لتكريس التوجه العلمي للحقل الذي ينتمي إليه، من ناحية، وفي تبني رؤية عرقية كانت شائعة إبان القرن التاسع عشر.

تلك الرؤية العرقية تصل أحياناً لدى فرويد إلى موقف يناقض موقفه التنويري المفترض، بل إلى شكل من أشكال التحزب الواضح الذي لم يفت على كثير من دارسي تاريخ التحليل النفسي بوصفه حركة ذات أبعاد عرقية وثقافية دينية. في إحدى الرسائل التي تبادلها فرويد مع كارل أبراهام، المحلل النفسي الألماني الذي عمل مع فرويد وكارل يونغ لبعض الوقت وتأثرت أطروحاته حول الدوافع الجنسية في السلوك بالإثنين معاً، توقف فرويد عند الخلاف الذي نشب بين أبراهام ويونغ أثناء الاجتماع الأول للمحللين النفسيين لينتقل من ذلك إلى الرابط الخاص الذي يربطه بأبراهام دون يونغ:

---

(11) *Letters of Sigmund Freud 1873-1939* ed. Ernest L. Freud , tr. Tania and James Stern (London: The Hogarth Press, 1961) p. 366. سيزر لامبروزو (1835-1909) عالم إيطالي من أصل يهودي ينسب له الفضل في تطوير دراسات الجريمة باتجاه علمي مع أن نظرياته التي تفسر الإجرام على أساس عرقي فقدت مصداقيتها تغليباً لنظريات تربط الجريمة بالبيئة.

أرجو أن تكون متسامحاً وألا تنسى أنه من الأسهل لك في حقيقة الأمر مما هو ليونغ أن تتقبل أفكاري، لأنك في المقام الأول مستقل تماماً، وأنك بعد ذلك أقرب إلى تكويني الفكري بسبب القرابة العرقية، بينما هو بوصفه مسيحياً وإبناً لقس لا يستطيع الوصول إلي إلا بمواجهة نوازع مقاومة داخلية قوية.[12]

أمام هذه النصوص الثلاثة وحدها، وهي غيض من فيض، يمكن فهم السبب وراء اهتمام العديد من الباحثين بالانتماء اليهودي لدى فرويد وتأثير ذلك الانتماء على منجزه العلمي والفكري، علماً بأن الآراء، كما ذكرت آنفاً، ليست موحدة في هذا السياق.

في البدء ينبغي التأكيد على أن البحث هنا في السمات اليهودية لنظريات فرويد وسياقاتها ولانتماءاته هو لا يعني أن هذه النظريات وما أفرزته من أدوات تحليلية هي شأن يهودي بالكامل، وإنما أن تلك السمات أو ما يمكن اختصاره بالبعد اليهودي في تلك النظريات وما يتصل بها، هو بعد أهم وأكثر تأثيراً من أن ينكر لأنه يمتلك حضوراً بارزاً ومهماً يجعل القول به، أي بالبعد اليهودي، امتلاكاً لأداة تفسيرية عالية الصدقية. أي أن يهودية النظرية أو التحليل هي بحد ذاتها أداة تفسر وتشرح جانباً مهماً وبارزاً لا تفسره المقولة التنويرية التي ترى العلم بوصفه مستقلاً عن النوازع الأيديولوجية والفئوية.

أحد الذين توقفوا أمام هذا البعد وحللوا الكثير من النصوص التي تركها فرويد لاسيما تلك التي تؤكد انتماءه اليهودي كان الباحث يوسف حاييم ياروشالمي في تحليل يتمحور حول كتاب فرويد **موسى والتوحيد**، الكتاب الذي أغضب كثيراً من اليهود بتأكيده العلماني على قناعة كاتبه - أي فرويد - أن موسى لم يكن غير رجل مصري قاد بني إسرائيل دون أن يكون منهم، وأن فكرة الوحدانية لم تكن فكرة دينية يهودية أو موحى بها وإنما أتى بها موسى من موروثه المصري القديم أو الفرعوني. في ذلك الكتاب، يقول ياروشالمي، قام فرويد ببحث تأريخي ينبئ عن إشكالية عميقة لدى بعض

---

(12) Hilda Abraham and Ernest L. Freud, eds., *A Psychoanalytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham 1907-1926* tr. Bernard Marsh and Hilda C. Abraham (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1965) p. 34.

اهتم كارل أبراهام (1877-1925)، مثل فرويد، بالنوازع الجنسية لدى الأطفال وتركز اهتمامه في تأثير تلك النوازع على تطور الشخصية وعلى الأمراض العقلية، وما تزال نظرياته مؤثرة حتى اليوم في التحليل النفسي. ومن أهم كتبه دراسة مختصرة لتطور الليبيدو، منظوراً إليه في ضوء الاضطرابات العقلية (1924؛ الترجمة الإنجليزية 1953).

المفكرين ذوي الأصل اليهودي لتفحص هويتهم وتاريخهم بحثاً عن هوية أدى التنوير الأوروبي إلى انقطاعها. ويرى ياروشالمي أن فرويد ينتمي إلى فئة من مفكري اليهود الذين يطلق عليهم «اليهود النفسيين» ليس بالنسبة إلى علم النفس أو إلى المبحث النفسي لدى فرويد نفسه، وإنما إلى الهوية التي استبطنها أولئك بعد أن تحولت الديانة اليهودية إلى هوية «يهودية»، إلى تكوين نفسي أكثر من كونه ديني معتقدي وطقوسي، أي إلى ما يعبر عنه بالمفردة المصدرية «يهودية» Jewishness التي تعني «أن تكون يهودياً» أو «الكينونة اليهودية» منظوراً إليها بوصفها غير مستمدة من مصدر واحد كالدين أو العرق بل ناتجة عن تلك مجتمعة كما عن غيرها. يقول ياروشالمي:

> باغترابهم عن النصوص اليهودية الكلاسيكية، يميل اليهود النفسيون إلى التأكيد على خصائص يهودية ثابتة. ومن تلك الخصائص التي سيدعي أولئك أنها تأتي من العمق اليهودي لو طلب منهم ذلك: النزعة الفكرية واستقلالية العقل، بالإضافة إلى أعلى المقاييس الأخلاقية والسلوكية، والاهتمام بالعدالة الاجتماعية، والثبات في وجه الاضطهاد.(13)

على هذا الأساس يمكن إسباغ صفة «اليهود النفسيين» على كثير من المفكرين والمبدعين من ذوي الانتماء اليهودي. فسبينوزا كان أحدهم، كما يشير ياروشالمي، مثلما كان ماركس وآخرون. ومما يجمع أولئك، بالإضافة إلى ما سبق، حسب ياروشالمي، الحساسية المفرطة للمواقف المعادية لليهود - أو ما يعرف بمعاداة السامية - لأنها تجبر أولئك على الارتباط بأسلاف يهود لا علاقة لهم بهم وبتراث ديني لم يعودوا يؤمنون به.

في هذه الحالة من الانتماء الرجراج والشديد الانتقائية تكثر التناقضات أو الحالات التي يصعب فهمها دون الاتكاء على مفاهيم مثل تلك التي يقترحها ياروشالمي. ففي حالة فرويد مثلاً نعرف أنه كان لادينياً، أو «يهودياً بلا إله»، كما وصف نفسه ذات مرة، ولكنه على الرغم من ذلك أصر على الإعلان عن يهوديته والاحتفاظ بالكثير مما يؤكدها. لادينيته تلك جعلته يخلي بيته من الانتماء اليهودي ولا يكتفي بالتخلي عن الطقوس والعادات اليهودية وإنما يتجاوز ذلك إلى أهل بيته فيرغم زوجته، مثلاً، على التخلي عن الكثير من ممارساتها الدينية مثل الامتناع اليهودي عن أكل لحم الخنزير. لكن ذلك لم يمنعه، في المقابل، من أن يؤكد لزوجته أن «شيئاً من عمق، من جوهر

---

(13) Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven & London: Yale UP, 1991) p. 10.

هذه اليهودية التي تؤكد الحياة لن يغيب عن بيتنا» (ياروشالمي، 11). لكن السؤال يبقى، ليس إلى أي حد أثّر ذلك «الجوهر» اليهودي في بيت فرويد، وإنما إلى أي حد أثر في فكره وأطروحاته التي تركت بدورها أثراً هو من العمق والاتساع بحيث يصعب سبر أمدائه. بتعبير آخر إلى أي حد، وبأية كيفية، تركت تلك اليهودية، سواء أسميناها «نفسية» أم غير ذلك، أثرها على التحليل النفسي ومرتكزاته النظرية؟

المؤرخ الألماني/ اليهودي بيتر غي هو أحد أبرز دارسي فرويد، مثلما أنه أحد أبرز مؤرخي حركة التنوير، وهو مهم هنا لأنه ممن يقولون بالارتباط المشار إليه على الرغم من أن أطروحته في قراءة التراث الفرويدي قائمة على فرضية «تنويرية» ترى أن السبيل الأصح لقراءة فرويد إنما تكمن في وضعه في سياق التنوير الأوروبي بما فيه من عقلانية ولادينية، أو «وثنية»، كما يحب غي نفسه أن يسميها في مؤلفه التأريخي للتنوير.[14] ومن هذا المنطلق يبدأ غي كتابه **يهودي بلا إله: فرويد، الإلحاد وصناعة التحليل النفسي** باستعراض الآراء التي تؤيد ربط فرويد والتحليل النفسي بالانتماء اليهودي، وهي آراء تأتي في طليعتها مقولات فرويد نفسه سواء في كتبه أو في رسائله مما يؤيد ذلك الربط ومما وقفنا على بعض نماذجه. يشير غي إلى ما ذكرته ابنة فرويد، آنا، في محاضرتها الافتتاحية حين عينت أستاذة لكرسي باسم أبيها في الجامعة العبرية في القدس عام 1977، حين قالت إن التحليل النفسي «انتقد لكون مناهجه غير دقيقة، وأن نتائجه ليست قابلة للاختبار بالتجربة، لكونه غير علمي، بل ولكونه 'علماً يهودياً'. وبغض النظر عن كيفية النظر إلى تلك الصفات المهينة، فإن الوصف الأخير، في تقديري، وفي الظروف الحالية، يمكن أن يكون لقباً تشريفياً».[15]

يرى غي أن الإشارات إلى الارتباط بين التحليل النفسي أو فرويد نفسه باليهودية لا توازي في أهميتها حقيقة أن فرويد ظل علمانياً طوال حياته وأن إيمانه باستقلالية العلم كان أقوى من أية انتماء ومن أي إشارات قد يكون ألمح إليها عكس ذلك. ويؤكد ذلك في تقدير غي أن فرويد تربى في بيت علماني أساساً، فأبوه كان من اليهود الإصلاحيين الذين حرصوا على فصل أبنائهم عن اليهودية سواء كدين أو كثقافة ولغة، فلم يكن

---

(14) يحمل الجزء الأول من كتاب غي حول التنوير: عنواناً جانبياً هو: **قيام الوثنية الجديدة**: Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation- The Rise of Modern Paganism* (New York: W. W. Norton, 1966).

(15) Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis* (New Haven: Yale UP, 1987) p. 118.

فرويد يعرف العبرية مثلاً. وحين انصرف فرويد إلى النشاط العلمي فإن ذلك انعكس على نتاجه، كما هو متوقع. فالتحليل النفسي، كما يؤكد غي، ليس يهودياً ولو كان كذلك لاتضحت سماته في المادة التي اشتغل عليها، سواء في مرضاه أو في أدلته ومؤشراته. فالمرضى الذين خضعوا لتحليله كان منهم يهود مثلما كان منهم أغياراً من المسيحيين، وحين أجرى فرويد تحليلاته لهم فقد اطلع على نفس الليبيدو ونفس اللاوعي، أي نفس العقل وهو يعمل بمكبوتاته واستعلاءاته، وهذه كانت كلها في تقدير فرويد، كما يؤكد غي، ذات بعد إنساني شمولي وليست محصورة في عرق أو جماعة دون أخرى (غي، 121-130).

من ناحية أخرى، ينظر غي في العلاقة التي توقف عندها بعض الباحثين ما بين فرويد والتصوف اليهودي لاسيما التراث القبالي.[16] ويرى غي هنا أن لا علاقة البتة بين الاتجاهين وأن الأنسب هو الوصف الذي أطلقه أحد الأطباء الفرنسيين حين قال إن التحليل النفسي ليس إلا «وثنية جديدة» (غي، 130-131). الارتباط الذي يقبل به غي بين التحليل النفسي هو ذلك الذي يأتي من موقع فرويد الاجتماعي أو الفئوي ضمن مجتمع مسيحي مغاير، أي من خصوصية الوضع الذي عاشه فرويد بوصفه يهودياً غير مقيد بما قيد به كثير من المسيحيين المنتمين إلى التيار الثقافي والاجتماعي الرئيس. والنص الذي يؤكد هذا هو الخطاب الذي وجهه فرويد إلى أعضاء منظمة بناي برت الذي سبقت الإشارة إليه. ففي ذلك الخطاب يقول فرويد ما نصه: «إنني أدين لطبيعتي اليهودية بالخصيصتين اللتين صارتا لا غنى عنهما لأسلوبي في الحياة. لأنني يهودي وجدت نفسي متحرراً من كثير من التحيزات التي حدت من قدرة الآخرين على استعمال عقولهم، وبوصفي يهودياً كنت مستعداً للانضمام إلى المعارضة وللعمل دون موافقة 'الأكثرية المتضامنة'» (غي، 137).

إن الأسس العقلانية التنويرية التي يقوم عليها المشروع الفرويدي هي دون شك قوة فاعلة في ذلك المشروع وبدونها يصعب تصور التأثير الذي تركه فرويد في تطور الثقافة الغربية بل الإنسانية عموماً. لكن تلك الأسس لا تعمل وحدها ولا ينبغي من ثم الاكتفاء بها كأداة تفسيرية لفهم ذلك المشروع. هنا نحتاج إلى أن نعود إلى أحد أهم الأعمال التي أنجزها فرويد وهي نظريته في تفسير الأحلام. ففي كتابه **تفسير الأحلام** يشير فرويد

---

(16) يشير غي إلى دراسات منها كتاب ديفيد باكان **سيغموند فرويد والتراث الصوفي اليهودي**: David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (New Jersey: Princeton UP, 1958).

إلى مصدرين استمد منهما نظريته المعروفة التي تقوم على أساس أن الأحلام تعبير عن رغبات مكبوتة في اللاوعي نتيجة للرقابة التي يمارسها العقل الواعي. المصدر الأول هو الحدس الشعبي أو ما تتضمنه الثقافة الشعبية مما يسير في الاتجاه الذي سار فيه فرويد وإن كان ذلك الحدس بعيداً عن العلمية التي سعى فرويد إلى تأسيسها والتي تعد إضافته المهمة لعلم النفس. أما المصدر الثاني فهو الأفكار التي عبر عنها بعض الرومانسيين الأوروبيين مثل الشاعر الألماني شلر. فمن تلك الأفكار الرومانسية أن الوعي يعيق الإبداع حين يفرض نفسه على المخيلة، وهو ما يتفق معه فرويد إذ يعلق على ما يقوله شللر: «في حالة العقل المبدع، كما يبدو لي، يسحب العقل مراقبيه من البوابة فتندفع الأفكار كيفما اتفق».[17] هذا الاندفاع هو الذي يجعل الأحلام تطفو على سطح الوعي مشوشة ومتناقضة أو غير عقلانية، لكن فرويد طبعاً يوظف العقلانية نفسها، أو أداة التحليل العقلي العلمي، كما يسميه، في استكشاف دلالات عقلانية كامنة تحت الفوضى الظاهرة. ويعني هذا اجتماع المصدرين اللاعقلاني والعقلاني في النظرية الفرويدية لتفسير الأحلام، العقلاني يعمل على فهم اللاعقلاني، ولكن الأخير هو الأساس.

المصدران أو العنصران الرئيسان المشار إليهما، اللاعقلاني والعقلاني، يعنيان أن النظرية الفرويدية تضم عقلانية التنوير التي ورثها فرويد من خلال ما تلقاه من تربية وحققه لنفسه من ثقافة، إلى جانب لاعقلانية الرومانسية التي ورثها أيضاً ضمن التراث الأوروبي القريب منه مكاناً وزماناً والتي قامت على محاربة العقلانية الصارمة بوصفها عائقاً للعملية الإبداعية وللكشف الرؤيوي الذي طالما آمن الرومانسيون بإمكانية تحققه وبحثوا عنه. الناقد الأمريكي لايونيل ترلنغ أحد الذين تبنوا التوجه النفساني الفرويدي في التحليل الأدبي وله وقفة تحليلية أمام التأثير الرومانسي على فرويد في مقالة ضمن كتابه **المخيلة الليبرالية**. يقول ترلنغ إن التحليل النفسي أحد المظاهر البارزة للأدب الرومانسي في القرن التاسع عشر من حيث إن الأدب الرومانسي كان في مجمله بحثاً دائباً عن النفس وسعياً لإطلاق العواطف بوصفها مصدراً لتحقيق الذات والإبداع. هذا بالإضافة إلى اكتشاف الرومانسيين لمخاطر العقلانية إذ تتحول إلى عامل رقابة وكبت تجاه نوازع النفس وسعيها للتحرر.[18]

(17) *The Interpretation of Dreams* in *The Basic Writings of Sigmund Freud* tr. and ed. by A. A. Brill (New York: the Modern Library, 1938) pp. 188-193.

(18) Lionel Trilling, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society* (New York: Viking Press, 1950).

يؤكد هذا كله موقع فرويد من سيرورة الثقافة الغربية وتشكله ضمن معطياتها، ليس في شكلها التنويري فحسب وإنما في أشكالها الأخرى الأكثر تحديداً من أدبية وفلسفية وعلمية. وكان فرويد نفسه واعياً بذلك وحريصاً على إبرازه في كتاباته، كما في تأريخه لحركة التحليل النفسي حيث يشير ليس إلى أطباء وعلماء من طراز الفرنسي شاركو كما مر قبل قليل، وإنما أيضاً إلى فلاسفة مثل شوبنهاور ونيتشه، على الرغم من أن إشارته إلى الفيلسوفين الألمانيين اللذين عاصرهما في أواخر حياتهما هي لتأكيد تشابهه معهما دون أن يكون هناك تأثر بهما. فهو يقول إنه عرف من الآخرين عن تشابه نظرية الكبت لديه بما يقوله شوبنهاور في كتابه المعروف **العالم كإرادة**. وقد اهتم آخرون فيما بعد باستكشاف العلاقة التي يشير إليها فرويد فكتب الروائي الألماني توماس مان مقالة حول «فرويد والمستقبل» أشار فيها إلى تشابه مفهوم «الهذا» Id في نظرية فرويد ومفهوم الإرادة Will عند شوبنهاور مستخلصاً من ذلك أن «فرويد، عالم نفس اللاوعي، هو ابن حقيقي لقرن شوبنهاور وإبسن . . .»[19]

لاشك إذاً في انتماء فرويد الأوروبي كما توضحه كتاباته وكما يؤكده العديد من الباحثين مثل بيتر غي وغيره. لكن ذلك الانتماء لم يكن محصوراً في عقلانية التنوير أو في صرامة العلم. هذا من ناحية العلاقة بالثقافة الأوروبية، ليبقى السؤال عن علاقة فرويد بموروثه اليهودي ومدى تأثره به. فهل صلة فرويد بتلك الثقافة أو بالتنوير وبغيره من تيارات الثقافة الأوروبية تحديداً تعني بالضرورة أن صلته بذلك الموروث لا تعدو أن تكون صلة ولادة وعلاقات اجتماعية؟ عبد الوهاب المسيري أحد الذين توقفوا وقفة عميقة وإن كانت مقتضبة إلى حد ما ضمن موسوعته حول اليهود واليهودية والصهيونية، وله رأي مركب ومهم حول هذا الانتماء. فهو يبرز موقع فرويد ضمن التشكيل الحضاري العلماني الغربي، ويرى أن ذلك الموقع يفسر الكثير مما يسميه «المنظومة الفرويدية»، لكنه في الوقت نفسه لا يستبعد المؤثر اليهودي، كما يفعل بيتر غي. فهو يرى أولاً أن «فرويد ابن عصره، فرؤيته للكون حلولية واحدية مادية، علمانية شاملة، تدور حول فكرة الإنسان الطبيعي/ المادي في جانبيه العقلاني واللاعقلاني. . .» لكنه من ناحية ثانية يطرح سؤال الانتماء اليهودي وأثره على ما يسميه المنظومة الفرويدية متوصلاً، بعد عرض بعض وجوه ذلك الانتماء، إلى أن «المنظومة الفرويدية قد تكون

---

(19) Thomas Mann, "Freud and the Future," *Essays of Three Decades* trans. By H. T. Lowe-Porter (New York: Alfred A. Knopf, 1947).

'يهودية' ظاهراً ولكنها في حقيقة الأمر منظومة علمانية شاملة»، ما يعني «أن عناصرها اليهودية الصميمة تشبه بنيوياً عناصر داخل المنظومة العلمانية الشاملة، بسبب الإطار الحلولي الكموني الذي يجمع بينهما».[20]

ما يستثير التساؤل في قراءة المسيري، على ما فيها من عمق، هو بعدها الشمولي، أي انتظامها ضمن أطروحته الرئيسة والمعروفة في مجمل أعماله حول تكوين الحضارة الغربية بشكل عام. فمع أهمية تلك الأطروحه حول علمانية الحضارة الغربية وطبيعتها الكمونية المادية، وعلى الرغم من قدرة تلك الأطروحة على تفسير الكثير مما نجده لدى فرويد وغيره، فإن تعميم هذه الأطروحة، وهي أطروحة بنيوية شمولية بدورها، يؤدي إلى اختزال الكثير وتهميش العديد من التفاصيل والأبعاد الخاصة أو ذات الخصوصية التي تميز تجربة عن أخرى، وهذه مشكلة في كل الأطروحات التفسيرية الكبرى إذ تضغط على التفاصيل لتنسجم مع الإطار الأشمل فيغيب العديد مما يخرج عن التناسق النظري. ففي تحليل المسيري يختصر البعد اليهودي الذي يمكن تبيّنه في ثلاثة عناصر: الأول ما تقوله الباحثة الأمريكية سوزان هاندلمان في كتابها **قتلة موسى**، حيث يظهر فرويد بوصفه أحد الذين تنتظمهم الهرمنيوطيقا المهرطقة المستمدة من التراث اليهودي؛ والثاني ما يقوله فرويد عن نفسه وما يوضح سيرة حياته وعلاقاته بمعاصريه من اليهود والصهاينة؛ والثالث هو البعد الصوفي وعلاقة فرويد بالقبالة.

هذه العناصر الثلاثة ليست الوحيدة طبعاً، لكنها من الأهمية بحيث أن التدقيق فيها قادر على إبراز مدى تأثير الانتماء اليهودي وإيضاح أنه انتماء يصعب التقليل من أهميته ضمن مقولة تفسيرية أكثر شمولية كمقولة العلمانية الغربية. فصحيح أن تلك المقولة لدى المسيري لا تلغي الحضور اليهودي لكنها تقلل من أهميته وخصوصيته وهي من ثم لا تكفي لاستيعاب ذلك الحضور. نحن بحاجة إلى مقولة تستوعب ذلك الحضور بما يميزه عن غيره، دون أن تقبل بالضرورة بكل ما يقال حول التميز اليهودي، أو تقلل، في الوقت نفسه، من أهمية العلاقة التي تربط ذلك الحضور بالتشكيل الحضاري الغربي.

ولنتأمل بعض معالم ذلك الحضور.

تقول **موسوعة الثقافة اليهودية الحديثة** إنه إبان الخمس سنوات الأولى من عمر التحليل النفسي، أي ما بين 1902 و 1906 كان السبعة عشر عضواً الذين تكونت منهم

---

(20) **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** (مرجع سابق)، ج1، ص 353-255.

الحلقة التي تجمعت حول فرويد يهوداً «ممتلئي الإحساس بيهوديتهم، واحتفظوا، فوق ذلك، بالإحساس بتضامنهم كيهود وبوجود هدف يهودي يربطهم». [21] ذلك الإحساس لم يعن بالطبع التزاماً بالدين اليهودي، فعلى العكس من ذلك كان أولئك من الساخرين بالالتزام الديني وحين فكروا بالدين كان توجه البعض أن يتحول إلى المسيحية، فقد تحول ألفرد أدلر إلى البروتستانتية وأوتو رانك Rank إلى الكاثوليكية، وفي كلتا الحالتين لم يكن الاختيار سوى محاولة للتوافق الاجتماعي مع المحيط المسيحي ومن خلال مذهب شديد المرونة كالبروتستانتية، أو كان مؤقتاً، كما في حالة رانك الذي ما لبث أن عاد إلى اليهودية. الإحساس باليهودية كان في واقع الأمر أقرب إلى ما وصفه ياروشالمي، كما مر بنا قبل قليل، أي إحساساً نفسياً، أو يهودية نفسية، وقد نضيف هنا صفة «الثقافية» إلى النفسية. ويعني ذلك أنه كان ثمة رابط من انتماء يهودي استمد من مصدر غير الدين، وحين نتأمل ذلك المصدر سنجده في الشعور الجماعي بالاختلاف الثقافي الذي سبق الحديث عنه (أنظر فصل الهوية) والذي كرسه الانتماء العائلي والفئوي من خلال الشعور الداخلي بالتميز، وهو شعور يهودي قديم، كما مر بنا، مثلما كرسه مجتمع الأغيار المحيط، على نحو عكسي، من خلال معاداة السامية.

مما يوضح حجم الارتباط اليهودي بين جماعة التحليل النفسي شعورهم بأن التحليل يمنحهم رسالة تؤكد تميزهم ودورهم على المستوى الإنساني. تقول **موسوعة الثقافة اليهودية** إن أعضاء الجماعة عبروا عن مواقف متشابهة إزاء دور التحليل النفسي: «اعتقد رانك أن اليهود وحدهم قادرون على إيجاد 'حل جذري' للاضطراب العصبي. وشعر فتلز Wittles أن اليهود، 'بالعاطفة السامية التي يحملونها بوصفهم مضطهدين'، ينبغي أن يقودوا الطريق إلى تحقيق العدالة للبشرية كلها . . . وأكد فكتور توسك Tausk أن 'تقدم التحليل النفسي' يقع على عاتق اليهود». ويفصل توسك رأيه بالتعبير عن قناعة شاركه فيها عدد من اليهود قبل الحرب العالمية الأولى تقول إن اليهود بوصفهم لامنتمين إلى الشعوب التي يسكنون بين ظهرانيها لم «تدنسهم» القيم الأخلاقية المفلسة، ولذا فإنهم يمثلون الأمل الحقيقي للبشرية (**موسوعة الثقافة اليهودية**، ص612)

هذا الشعور الجماعي يقودنا إلى سؤالين: الأول حول تحيز المعرفة بشكل عام، والثاني حول تأثير الانتماء الإثني/الثقافي على التشكيل المعرفي والحضاري.

---

(21) *Encyclopedia of Modern Jewish Culture* ed. Glenda Abramson (London & New York: Routledge, 2005) vol. 2, p. 610.

والسؤالان، كما هو واضح، متداخلان، لكن عمومية الأول تقتضي فصله لأن ما يمكن أن يؤثر فيه من عوامل ليس محصوراً في الانتماء الإثني/ الثقافي. ولأن السؤال الأول سبق أن طرح في التقديم لهذا الكتاب، ولأن له مواضعه الخاصة التي تفصل فيه، فلابد هنا من الاكتفاء بتأكيد الأطروحة القائلة بأن المعرفة، سواء كانت علمية أم غير ذلك، متحيزة بطبيعتها، أي خاضعة لمؤثرات اجتماعية وتاريخية واقتصادية وفلسفية/ أيديولوجية. فليس هناك معرفة نقية صرفة، لأن ذلك يتنافى مع كونها معرفة إنسانية خاضعة لمحدودية تلك المعرفة.[22] هذه الأطروحة الأساسية حول التحيز تزداد على المستويين الأول والثاني، أي العام والإثني معاً، حين ننظر في وضع التحليل النفسي وعلاقة الجماعة اليهودية به. فقد طرح التحليل من قبل فرويد، في أكثر من موضع، بوصفه علماً وصدر المنتمون الآخرون إليه عن تلك القناعة سواء في النظرية أو التطبيق. لكن التحليل النفسي طرح أيضاً لدى فرويد وغيره بوصفه «فناً» إلى جانب صفات أخرى منها أنه «حركة» و «تقنية تحليلية»، إلى غير ذلك.[23] بل إن فرويد، كما يذكرنا بيتر غي، سبق له أن هاجم فكرة البحث عن اليقين العلمي: «الأشخاص العاديون يطلبون من العلم نوعاً من اليقين الذي ليس بمقدوره أن يعطيه، نوعاً من القناعة الدينية. فليس غير العقول الحقيقية والنادرة يستطيع أن يتحمل الشك المرتبط بمعرفتنا».[24]

ما تشير إليه هذه المواقف المختلفة إزاء طبيعة التحليل النفسي هو الصلة القوية بينه وبين الفرد أو الأفراد الذين أنتجوه، والحق أن موقف فرويد بهذا الخصوص لا يخلو من غرابة. ففي مستهل كتابه حول **تاريخ حركة التحليل النفسي** يقول بنص العبارة: إن «التحليل النفسي هو من صنعي»، ثم يعود بعد قليل ليشير إلى أنه سبق أن أعلن أن

---

(22) أنظر في هذا السياق كتاب **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد** تحرير د. عبد الوهاب المسيري، جزآن، (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1997) حيث تتمحور الدراسات العديدة والمتصلة بمختلف العلوم البحتة والإنسانية والاجتماعية حول الأطروحة الأساسية القائلة بتحيز المعرفة البشرية.

(23) الأمثلة كثيرة على قناعة فرويد بأن منهجه علمي وأن ما ينتجه علم بالمعنى التقليدي، أي علم ينتج معرفة دقيقة وصحيحة من حيث هي قابلة للاختبار. ومن تلك ما يشير إليه في مقدمة كتابه **سايكولوجيا الأحلام** *Dream Psychology* حيث يشير إلى انتهاء عصر تفسير الأحلام تفسيراً «غير علمي» وحلول التفسير «العلمي محله». أما الإشارة إلى كون التحليل فناً وحركة فترد في كتابه حول **تاريخ حركة التحليل النفسي** (مرجع سابق) ص4.

(24) Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture* (New York: Oxford UP, 1978) p. 80.

التحليل النفسي ليس من صنعه وأن المسؤول عن ذلك هو جوزيف بروير (**حول تاريخ حركة التحليل النفسي**، ص 3-4). ثم ترد بعد ذلك تفاصيل توضح ما صنعه بروير بالمقارنة بما صنعه فرويد الذي يحرص أيضاً على إيضاح الموقف العام تجاه تلك الحركة وكيف يحصل بروير على المديح حين يكون التحليل محل الإعجاب، وفرويد على الذم حين يكون العكس.

هذا الوضع، على ما فيه من طرافة أو غرابة ظاهرة، يتصل بما هو أكثر جدية وخطورة سواء بالنسبة لفرويد شخصياً أو بالنسبة للمجموعة اليهودية من حوله، والجماعة اليهودية في النمسا وفي أوروبا بشكل عام إبان تشكل حركة التحليل النفسي أوائل القرن العشرين. ففي تلك الفترة كان عداء اليهود على أشده في النمسا، كما في أماكن أخرى كثيرة من أوروبا. فحسب بيتر غي كان ذلك العداء - الذي يطلق عليه غي، مثل غيره من الغربيين، عداء السامية - مستشرياً، لاسيما في فيينا، في الأوساط الطلابية والمهنية والعلاقات في المجتمع والجامعات. وقد كتب فرويد لتلميذه كارل أبراهام يقول: «تأكد أنه لو كان اسمي أوبرهيوبر، فإن إبداعاتي كانت ستلاقي قدراً من المقاومة أقل بكثير مما لاقته، على الرغم من كل شيء».[25] المقاومة التي يشير إليها فرويد لم تأت بالطبع من كون فرويد أو أحد من مجموعته من اليهود بقدر ما جاءت من الأسس النظرية التي قام عليها ذلك المنهج أو المقاربة العلمية/ التكنيكية في التعرف على دواخل النفس الإنسانية لاسيما الفرضيات المتصلة بالنوازع الجنسية. لكن الصلة بين التحليل النفسي واليهود لعبت دوراً هاماً في توليد ردة الفعل، وحين نتأمل الآن في بعض كتابات فرويد، لاسيما رسائله، مما لم يكن بإمكان الناس آنذاك الاطلاع عليه سندرك قوة الإحساس لديه بأن ما أنتجه كان لصيقاً بانتمائه العرقي، وهو ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار بغض النظر عن قناعتنا بصدقه. فكما ورد في الرسالة التي كتبها لتلميذه كارل أبراهام، والتي سبق اقتباسها، يعلق فرويد على علاقته وعلاقة أبراهام أيضاً بيونغ، العالم النفسي المعروف ومؤسس ما يعرف بـ «علم النفس التحليلي»، ويربطها بالارتباط العرقي بينه وبين أبراهام، مثلما يربطها بالرابط الديني/ الثقافي لكون يونغ مسيحياً.

هذا التصور المتعصب والمبني على قناعات عرقية لم يعد مقبولاً بطبيعة الحال،

---

(25) *Freud, Jews and Other Germans* (مرجع سابق) ص76-77. يشير أ. روباك (أنظر الملاحظة الهامشية التالية) إلى أن الفيزيائي الشهير والمعاصر لفرويد أينشتاين قال لسيدة فرنسية طلبت منه أن يشرح لها نظريته في النسبية إنه لو كانت نظريته صحيحة فإن الألمان سيقولون إنه ألماني، ولكن لو كانت خاطئة فسيقولون إنه يهودي (ص34).

وليس من الصعب رفضه بناءً على التطور المعرفي الذي تجاوز ما كان سائداً في عصر فرويد. لكن رفض تلك القناعات أو تجاوزها معرفياً لا ينبغي أن يؤدي إلى تهميشها وتجاهل أثرها، فتلك القناعات كانت في النهاية، أو كان من الطبيعي أن تكون، عاملاً مؤثراً في تشكل فكر فرويد ونظرياته من حيث هي نتاج إنساني متأثر بالظروف المحيطة. ومما يمكن إفادته من المقاربة التاريخانية في الدرس النقدي والفكري الحديث أن على الباحث أن يتخلى أحياناً عن قناعاته الشخصية ويتماهى مع عصر آخر ليستطيع فهم النصوص التي نتجت في ذلك العصر بظروفه التاريخية ومؤثراته الفكرية والثقافية المغايرة، وهو ما تؤكده أدبيات كثيرة سبق الاستشهاد ببعضها في فصول سابقة من هذا الكتاب (أنظر موقف دزرائيلي في الفصل المتعلق به، مثلاً). ولأن النظرية العنصرية كانت ذات سيادة طوال القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين، فإن قناعات فرويد لم تكن غريبة، بل كانت منتشرة وفاعلة في تشكيل الأفق الثقافي للمرحلة التي عاش فيها. نلمس ذلك مما تركه بعض معاصريه من اليهود أنفسهم، كما في ما كتبه أ. روباك في تأريخه لما أسماه **التأثير اليهودي في الفكر الحديث**. فمن النقاط الأساسية في طرح روباك رفض ما يراه من تجاهل للأصل اليهودي لكثير من المبدعين اليهود بأن يشار فقط إلى كونهم إنجليزاً أو ألماناً أو غير ذلك. وهو ينطلق في ذلك من قناعة أساسية بأن ما يربط اليهود من «أسس بيولوجية ونفسية يلقى التجاهل»، ذلك أن «الرجال العظام ليسوا مثل الأشياء التي يقال عنها 'صنع في فرنسا' أو 'صنع في ألمانيا'. إنهم أبناء أصل قومي أنجبهم حتى وإن لم يرغبوا في الاعتراف بالحقيقة . . .»[26]

إلى جانب هذه القناعات العرقية نجد لدى فرويد إيماناً بضرورة العمل من منطلقات فئوية أو جماعية، وهذه بالطبع ليست بحاجة إلى تبرير لأنها ليست مما ثبت تهافته وتجاوزته المعرفة، بل إن الدراسات الاجتماعية تحفل بالكثير مما يؤكد أهمية هذا الجانب وتأثيره على حياة الأفراد فيما يعرف بدراسة الأقليات. ما لم يحظ ربما بما يكفي من البحث والتأمل هو تأثير ذلك التحيز الفئوي على التشكل الفكري والثقافي. ومن هنا تكتسب حالة فرويد أهمية خاصة في سياق بحثنا، فنحن إزاء حالة من الارتباط الواضح إلى حد كبير بين تحيزات فئوية وأقلوية اجتماعية وبين اجتهادات فكرية أو علمية في فهم الفرد والمجتمع المحيط. تلك التحيزات الفئوية هي ما يشير إليه فرويد في

---

(26) A. A. Roback, *Jewish Influence in Modern Thought* (Cambridge, Mass.: Sci-Art Publishers, 1929) pp. 33-34.

رسالته إلى تلميذه أبراهام التي سبقت الإشارة إليها. فهو في تلك الرسالة يتجاوز المسألة العرقية إلى الزاوية الفئوية حين يتحدث عن أهمية الاحتفاظ بيونغ ضمن دائرة التحليل النفسي على الرغم من الاختلاف العرقي والديني بينه وبين المجموعة اليهودية: إن «ارتباط [يونغ] بنا هو أكثر قيمة بسبب ذلك الاختلاف. لقد كدت أقول إنه بسبب ظهوره في المشهد ينجح التحليل النفسي في الإفلات من خطر أن يكون شأناً يهودياً».[27]

إن الحديث عن تكاتف فئوي لا يعني بالضرورة الحديث عن مؤامرة يهودية، كما قد يظن. فالتكاتف الفئوي للأقليات أو التكاتف الأقلوي من سمات الإنتاج والعمل الثقافي والإبداعي مثلما هو من سمات الإنتاج والعمل في مجالات السياسة والاقتصاد وغيرها من العلوم على اختلافها، وإذا كان قد لوحظ أن الجماعة اليهودية في ألمانيا في مطلع القرن العشرين ظلت مخلصة لممارسات مهنية ومناشط اقتصادية محددة على الرغم من النمو والتنويع الاقتصادي المنتشرين آنذاك، فإن ملاحظة شبيهة قد تطلق على النشاط الفكري والثقافي أو الإبداعي.[28] وقد التفت بعض المفكرين بالفعل إلى العلاقة بين الانتماء الفئوي والنشاط الفكري والإبداعي وظهرت من ذلك دراسات مهمة سواء اتصلت بالجماعات اليهودية أو غيرهم. من تلك ما اتصل بمدرسة فرانكفورت مثلاً (التي سيأتي الحديث عنها)، ومنها ما يتصل بكتاب أفراد تأثرت أعمالهم بذلك الانتماء، كما في حالة كافكا في دراسة للمفكرين الفرنسيين جيل دولوز وفيليكس غطاري.[29]

---

(27) Hilda C. Abraham & Ernest L. Freud, eds., *A Psychoanalytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham 1907-1926* trans. Bernard Marsh & Hilda C. Abraham (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1965; The International Psychoanalytical Library, No. 68) p. 34.

(28) يشير بيتر بلزر، في دراسة موسعة للأوضاع السياسية للجماعة اليهودية في ألمانيا مابين 1848 و1933، إلى إصرار اليهود على الاحتفاظ بأنواع معينة من النشاط المهني والاقتصادي هناك، ويستشهد في هذا السياق بما توصل إليه الباحث الإسرائيلي أفراهام باركاي Barkai من أن ذلك «لا يمكن أن يعني سوى أن العوامل المحفزة كانت ذات طبيعة جماعية group-specific وليست متصلة بالتطورات الاقتصادية المحلية...»، ويتوصل بلزر من ذلك إلى أن «'الانتماء العرقي' ethnicity هو التفسير الوحيد المقنع لذلك السلوك». Peter Pulzer, *Jews and the German State: The Political History of a Minority, 1848-1933* (Oxford: Blackwell, 1992) p. 11.

(29) Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minority Literature* trans. Dana Polan (Minneapolis: U of Minnesota P, 1986).

تقويض الآخر:

سبق أن توقفنا عند السمات العامة للانتماء الفئوي لدى الجماعات اليهودية، السمات التي تركت أثرها العميق على مفهوم الهوية لدى تلك الجماعات. واتضح أن من أبرز تلك السمات الشعور بالاختلاف والتميز على الآخرين، ثم النزوع إلى اتخاذ موقف تقويضي في النتاج الفكري من خلال مواقف شديدة التطرف. وتبين أن تلك السمات تمتد من سبينوزا حتى العصر الحديث، وإن اتخذت هيئات أو تمظهرات متباينة.

الباحث الأمريكي كيفن مكدونالد أحد أكثر الباحثين المعاصرين اهتماماً بهذا الجانب لدى اليهود تحديداً، وله عدد من الدراسات الموسعة والمترابطة لهذا الجانب ربما كان أبرزها كتابه **ثقافة النقد: تحليل تطوري للدور اليهودي في الحركات الفكرية والسياسية في القرن العشرين**. وتتمحور تلك الكتب في مجموعها حول أطروحة من المفيد تلخيصها بوصفها تضيء جانباً من انتماء فرويد وجماعة التحليل النفسي. ففي ملخص تلك الأطروحة أن اليهود يشكلون أقليات لعبت دوراً سلبياً إزاء الحضارة الغربية من حيث هي أقليات تعمل لمصالحها الخاصة وعلى نحو يتسم بالتكاتف والتنظيم. ويتضح عمل تلك الأقليات من خلال الحركات المختلفة ذات الطابع الفكري أو العلمي التي يحركها أفراد شديدو الانتماء ليهوديتهم. وكان من أبرز ما نتج عن تلك الحركات أنها أخضعت ثقافة الشعوب غير اليهودية في الغرب لنقد حاد وعلى نحو يسمح باستمرار الانتماء اليهودي بين ظهراني تلك المجتمعات. وقد استطاعت تلك الحركات، مثل الماركسية، وحركة التحليل النفسي، ومدرسة فرانكفورت، حسب مكدونالد، أن تعمل مجتمعة على «طرح أسئلة أساسية تتعلق بما قامت عليه المجتمعات الغربية من دعائم أخلاقية وسياسية واقتصادية».[30] وإذا كانت هذه الحركات والأيديولوجيات لا دينية في تكوينها وتوجهاتها، فإن الدين اليهودي نفسه ليس مختلفاً عنها، على الرغم من كونه ديناً، بل إنه يسير في نفس المضمار بعد أن تحول على يد اليهود الغربيين، كما يرى مكدونالد في كتاب آخر، إلى أداة تخدم توجهات الجماعات اليهودية: «. . . لابد أن ينظر إلى اليهودية بوصفها إستراتيجية جماعية تتسم بالفصل الثقافي والتكويني عن مجتمعات الأغيار مضافاً إلى تنافس على المصادر وصراعات حول المصالح ما بينها

---

(30) Kevin MacDonald, *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements* (Westport, Conn.: Praeger, 1998) p. 213.

وبين مجتمعات الأغيار تلك.» ومن الطبيعي أن ينتج ذلك عن «انقسام وكراهية داخل المجتمع [الواحد]».[31]

الكراهية التي أفرزتها العلاقة المشار إليها، والتي عرفت في الغرب، من الزاوية اليهودية، بمعاداة السامية، تعود في تحليل مكدونالد إلى موقف اليهود أنفسهم من المجتمعات الغربية وهو موقف اتسم غالباً بالتوتر وعدم الارتياح أحياناً، أو العداء السافر والمواجهة أحياناً أخرى، نتيجة لموقف قومي يهودي تجاه الأغيار، وليس فقط، كما يقال، بسبب كراهية متأصلة لليهود أو غيرة من نجاحهم، أي أن معاداة السامية هي أيضاً ردة فعل لفعلٍ يهودي معادٍ وسابق. ويستشهد مكدونالد لدعم رأيه هذا بما يقوله عدد من الشخصيات اليهودية في المجال الثقافي منهم المؤرخ اليهودي جاكوب كاتز في كتابه **الانعتاق اليهودي والانعتاق الذاتي** (مكدونالد، السابق، ص151)، حيث يرى كاتز الرأي نفسه فيما يتعلق بموقف اليهود وأسباب تطور ذلك العداء من جانبهم ومن الجانب المقابل.[32] ويورد مكدونالد في تفسيره لظاهرة العداء المشار إليها أسباباً تعود إلى التغير المفاجئ الذي طرأ على وضع اليهود في مرحلة ما بعد التنوير، حيث مكنهم ذلك من الصعود في السلم الاجتماعي والاقتصادي مما استدعى ردة فعل مقابلة جعلت المجتمعات المسيحية في أوروبا تحاول الحد من ذلك الصعود، فكان من الطبيعي والحال كذلك أن «تنشأ أسباب عملية من المصلحة الذاتية على المستويين الاقتصادي والسياسي تجعل اليهود ينجذبون إلى الحركات التي تنتقد مراكز القوى لدى الأغيار بل وتدعو إلى هدمها بالكلية» (**ثقافة النقد**، 10). ذلك الهدم هو ما لا حظه أكثر من مفكر وباحث في الحضور الثقافي اليهودي في الثقافة الغربية، كما نجد لدى جورج شتاينر، وهو ناقد يهودي بارز سبقت الإشارة إليه، حين يجمل العلاقة بين عدد من مبدعي أوروبا ومفكريها من ذوي الانتماء اليهودي بأنها علاقة تنزع إلى عدم الاكتراث بالقداسة وإلى الممارسات الهدامة.[33] المثقفون اليهود، سواء كانوا مفكرين أم مبدعين، لم

---

(31) الانفصال وقلقه: نحو نظرية تطورية لمعاداة السامية: MacDonald, *Separation and Its Discontents: Towards an Evolutionary Theory of Anti-Semitism* (Westport, Conn.: Praeger, 1998) p. vii. يشير مكدونالد إلى أن كتابه هذا يتمم كتاباً سابقاً بعنوان: *A People That Shall Dwell Alone: Judaism as a Group Evolutionary Strategy* (1994).

(32) كتاب كاتز هو: Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1986) p. 149.

(33) اللغة والصمت: George Steiner, *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman* (New York: Atheneum, 1967) p. 146.

يكونوا بالطبع يرون المسألة من زاوية سلبية، وهم إن تحدثوا عن هدم فإنه الهدم الذي يسعى إلى البناء أو الحق أو العدالة، أي هدم الظلم المتمثل بالعداء أو عدم المساواة المحيطة بهم، أي أنه الهدم الذي يسعى إليه كل معترض أو خارج على نظام أو هيمنة. ويصل الأمر هنا، وكما رأينا في قراءة «السمات الفكرية للمكون اليهودي»، أن الشعور اليهودي بالاختلاف والتفوق جعلهم ينظرون إلى نشاطهم كجماعات أو مجموعات بوصفه نشاطاً تخليصياً للبشرية - امتداداً لدور اليهود «الشعب المختار». لكن اختلاف التفسير والهدف لا يلغي طبيعة العمل، فالنشاط يظل هدماً أو نقداً هادماً لمؤسسات لا تتفق مع توجهات أقلوية وطموحات فردية تشعر بأنها تعيش وضعاً مغايراً لوضع الأكثرية المحيطة وتوظف من ثم أسلحتها، سواء كانت إبداعية أم علمية أم غير ذلك، لخدمة أهدافها.

في هذا السياق يتوقف أحد الباحثين عند **الأصول اليهودية لحركة التحليل النفسي** ويلاحظ أنه شاع بين المنتمين لتلك الحركة شعور بتفوق اليهود وحملهم رسالة تخليصية للبشرية ضد القوى المهيمنة في الحضارة، وقدرتهم، من خلال حركات فكرية وما تقوم عليه من منطلقات وأدوات معرفية مثل التحليل النفسي، على إدراك ما أصاب البناء التقليدي من القيم.[34] يقول فكتور توسك، وهو أحد الذين نشطوا مع فرويد في التحليل النفسي إن مستقبل تلك الحركة وأدواتها المعرفية يعتمد على اليهود مبرراً ذلك بتصوير مجازي يميز بين نوعين من السكان والأبنية: «إن من المعقول أن نكون نحن [أي اليهود] في قصورنا القديمة المهملة، وجدراننا المتداعية، نستطيع أن نرى البناء الداخلي وتكون لدينا رؤى نافذة لا تتيسر للمقيمين في منازل جميلة جديدة بواجهات لامعة».[35] ذلك الاختلاف بين اليهود والأغيار رآه فرويد من زاوية أخرى هي الزاوية التي اتسمت بها أطروحاته ككل ومنها التحليل النفسي الذي «يتطلب»، في تقديره، «قدراً من الاستعداد لتقبل وضع من المعارضة المعزولة - وضع لا يألفه أحد كما يألفه اليهودي».[36]

وضع المعارضة المعزول هو بالطبع ما واجهه فرويد نفسه حين بدأ يطرح آراءه

---

(34) دينيس كلاين، Dennis B. Klein, *Jewish Origins of the Psychoanalytic Movement* (Westport, Conn.: Praeger, 1981) p. 140.

(35) كلاين، السابق، ص140.

(36) يستشهد به بيتر غي في كتابه **يهودي بلا إله**، مرجع سابق، ص146.

المختلفة حول الدور الأساسي للغريزة الجنسية في تشكيل البناء النفسي للإنسان بنوازعه وتفكيره وسلوكه، وحين هاجم المعتقدات الدينية بوصفها «وهماً»، كما في كتابه **مستقبل وهم**، وحين دعا إلى التخلص مما تفرضه الثقافة أو المجتمع من كبت ورقابة تؤديان إلى مختلف أشكال العصاب أو الأمراض النفسية وتحولان دون فهم ظواهر نفسية إنسانية طبيعية مثل الأحلام والرغبات الغريزية. لكن تلك الطروحات الثورية بما تتضمنه من حفر لفهم سلوكيات الأفراد والجماعات وما تقوم عليه الثقافات، تستدعي بدورها، أو في المقابل، تساؤلاً عن دوافع تلك الطروحات في إطار الفرضية الأساسية أن المعرفة منحازة بطبيعتها إلى ما يحيط بنشأتها واستمرارها من ظروف. وقد رأينا فيما سبق من ملاحظات عدداً من تلك الدوافع التي تعود في مجملها إلى الانتماء الفئوي من ناحية وإلى طبيعة المكون اليهودي بشكل عام. وقد بقي أن ننظر في ختام هذه المناقشة إلى مسألة أخرى تتصل بموقف فرويد من الدين بشكل عام والدين اليهودي بشكل خاص.

تقويض الميتافيزيقا:

في المرحلة الأخيرة من حياة فرويد تبرز ثلاثة أعمال رئيسة توجه فيها إلى الثقافة بشكل عام مؤرخاً وناقداً محللاً. تلك الأعمال ابتدأت بـ **مستقبل وهم** (1927)، وتضمنت **قلق في الحضارة** (1930)، وانتهت بـ **موسى والتوحيد** (1939). هذه الكتب الثلاثة مهد لها بكتاب رئيس سابق هو **الطوطم والتابو** (1912-13) الذي حمل الأطروحة الأساسية التي قام عليها الكثير مما تضمنته تلك الكتب. أما ملخص تلك الأطروحة فهو أن الحضارة الإنسانية تقوم على قدرة الإنسان على مقاومة ثلاثة نوازع غرستها الطبيعة فيه هي: النزوع إلى القتل وزنا المحارم وأكل لحم الإنسان. هذه المقاومة، التي لم يكن الإنسان البدائي بحاجة إليها، تولد لدى الإنسان المتحضر قلقاً وتبرماً لأنها تحتاج إلى الكبح الذي تقوم القلة أو النخبة في المجتمعات البشرية بفرضه على عامة الناس. غير أن التاريخ سجل حافل بالاستسلام لدواعي النزوع البدائي أو البربري إلى الاعتداء على الآخرين بعد أن استطاع، كما يشير فرويد، إلى السيطرة على النزعتين الأخريين، زنا المحارم وأكل لحوم البشر.

ما يهمنا هنا هو ما يقوله فرويد بشأن النتائج التي تؤدي إليها السيطرة على تلك النوازع. فقد استطاعت المجتمعات البشرية أن تستبطن مقاومة تلك النوازع لتوجد من ذلك «الأنا العليا»، التي تمثل الرقابة الاجتماعية/الثقافية المفروضة على الأنا الفردية. وتعد قوة الأنا العليا مقياساً لدرجة التحضر التي يصل إليها مجتمع ما. لكن تعاظم قوة

الأنا العليا غالباً ما يؤدي إلى نوع من الاحتباس أو الضيق لدى الفرد يدفعه إلى البحث عن التنفيس، أو إلى نوع من السلوك العنيف الذي تمارسه الفئة المسيطرة أو الغالبة في المجتمع على بعض أفراده أو طبقاته أو فئاته الأخرى، أي أن هؤلاء الأفراد أو الفئات المستضعفين يتحملون ما من شأنه التنفيس عن ممارسي العنف من الأقوياء. في كتاب **مستقبل وهم** يتحدث فرويد عن هذا النوع من العنف الاجتماعي الداخلي الذي يولد عداءً لدى من يقع عليهم، كما في التفاوت الاقتصادي أو الهيمنة الاجتماعية التي تمارسها بعض فئات المجتمع القوية اقتصادياً أو دينياً أو ثقافياً على الآخرين، وهم في العادة الفقراء أو الخارجين على الدين أو غيرهم من الجماعات المهمشة أو المستغلة.

في كتاب فرويد التالي **قلق في الحضارة** يصل فرويد إلى نتائج تتصل جدلياً مع ما سبق أن طرحه في **مستقبل وهم** من حيث هي تفصح عن هوية بعض الفئات التي يقع عليها التنفيس العدواني. فهو يرى أن نزعة الاعتداء لدى الإنسان لا تهدأ أو تغيب بسهولة، وإنما تظل تلح وتطلب التنفيس عنها من خلال الممارسة. ومن هنا تأتي ضرورة البحث باستمرار عن ضحايا يمكن التنفيس عن نزعة الاعتداء تلك عليهم. وكما هو متوقع فإن اليهود يدخلون الصورة من هذا الباب المعروف في التاريخ الأوروبي، باب الاضطهاد الذي اعتادوه والذي يؤكده فرويد بوصفه مثالاً بارزاً يعرفه الجميع. فبينما تدخل الشعوب الأوروبية الكبرى، شأن الجماعات الإثنية والثقافية المتجانسة، في منازعات «خفيفة» مع بعضها البعض يقول فرويد إنها تساعد تلك الشعوب أو الجماعات على تقوية روابطها بالتخفيف من حدة الضغوط، يتلقى اليهود الجانب الأعنف من التنفيس بوصفهم أقلية مستضعفة:

> من هذه الناحية قدم الشعب اليهودي، المشتت في كل مكان، خدمات هي غاية في الفائدة للحضارات والبلاد التي استضافته؛ غير أنه لسوء الحظ لم تكف كل المذابح التي تعرض لها اليهود في العصور الوسطى لجعل تلك الفترة أكثر سلاماً وأمناً لأخوتهم المسيحيين.

(**الأعمال الكاملة**، ج21، ص114)

هذه المماهاة بين الفئات المستضعفة واليهود، أو تحديد هوية الضحايا اليهود الذين ظلت أوروبا تختارهم في فترات سابقة لإحداث حالة من التوازن النفسي الحضاري، هي نوع من التوحد بين الفرد والفئة التي ينتمي إليها، توحد يكتسب أهمية ودلالة خاصة في الظروف التي كان فرويد يكتب في سياقها. فبالإضافة إلى معاداة اليهود التي لم تتخل

عنها أوروبا يوماً من حيث هي شعور منتشر مستبطن حيناً ومعلن أحياناً، كانت هناك ظروف تاريخية تتجمع غيوماً داكنة ومنذرة في الأفق الأوروبي منذ أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين. العام 1933 شهد صعود النازية إلى سدة الحكم الألماني وكان من الطبيعي مع التهديدات الهتلرية أن ينتشر الخوف بين اليهود الأوروبيين وأن تستعاد مع الخوف ذكريات «الفئة المستضعفة» على مدى التاريخ الأوروبي.

تلك المخاوف جاء كتاب فرويد الأخير **موسى والتوحيد** ليعبر عنها على نحو لا يخلو من مفارقة. فالكتاب الذي يعيد قراءة التاريخ اليهودي القديم ويسعى لترتيب أوراقه على نحو جذري من خلال خطاب نقدي تقويضي شديد الحدة في علمانيته، كان أيضاً معبراً عن قلق تجاه مصير تلك الجماعات اليهودية نفسها في المجتمعات الأوروبية بعد أن شرعت أوروبا في إذكاء عداواتها القديمة. وبالطبع فإن فرويد لم ينظر للمسألة من هذه الزاوية الفئوية فحسب، وإنما نظر إليها من خلال نقده الحضاري العام ليرى في ذلك تحقيقاً لتشاؤمه من بشرية لا تكاد تخطو خطوة واحدة في مضمار التحضر حتى تعقبها خطوتان في مضمار البربرية. بيد أن الشاغل الفئوي ظل، على الرغم من النقد الحضاري الشمولي، حاضراً يربط هذا الكتاب بذاك ويبقي شعلة القلق الذاتي والجماعي متقدة توجِّه مسارات الفكر والتحليل.

الشاغلان المشار إليهما، الشاغل الحضاري العام والشاغل الفئوي الخاص، يمثلان انعكاساً لازدواجية البعدين اللذين سبقت الإشارة إليهما: البعد التنويري العقلاني الذي يجعل فرويد قريباً من الحضارة الأوروبية وواحداً من المشتغلين ضمن سياقاتها، والبعد الفئوي الخاص النابع من تحيزات المعرفة والنقد الثقافي والاجتماعي الذي يجعل فرويد لصيقاً بهموم اليهود متأثراً في عمله بما يؤثر فيهم. في **موسى والتوحيد** يبرز فرويد المفكر العلماني الذي يسعى لتقويض البنية الميتافيزيقية للدين ككل من خلال النموذج اليهودي وذلك بوضع اليهودية واليهود في سياق تاريخي عقلاني يلغي دعاوى الوحي ويجعل ذلك الدين مجرد امتداد للفكر الديني كما تطور في مصر القديمة. كما أنه يلغي دعاوى التميز والاختيار التي ظل اليهود يرفعونها طوال مسيرتهم عبر الحضارات وحيثما حلوا. وفي هذا ليس ما يقوله فرويد سوى امتداد لما سبق أن أكده في أعمال أخرى كثيرة لعل أبرزها كتابه **مستقبل وهم** حيث يؤكد أن «الأفكار الدينية نبعت، شأن الإنجازات الإنسانية الأخرى، من الحاجة نفسها: من ضرورة الدفاع عن الذات ضد قوة الطبيعة الكاسحة» (**الأعمال الكاملة**، ج21، ص21). وهي من هذه الناحية مجرد أوهام قد تتجاوزها الإنسانية بالاتكاء على العلم الحديث.

في قراءة لكتاب فرويد **موسى والتوحيد**، ضمن محاضرة له حول موقف فرويد من الثقافات غير الأوروبية، يبرز إدوارد سعيد هذا البعد التنويري العام بالتركيز على مفهوم فرويد للهوية اليهودية التي تبدو في التوظيف الفرويدي، ومن خلال ربط موسى بالمصريين - أي من خلال أطروحة أن النبي موسى مصري أتى بالتوحيد إلى اليهود من مصر ليقودهم من خلال اعتماده أساساً لدين جديد -، فتحاً للهوية اليهودية على الهويات الأخرى وإلغاءً من ثم للعزلة التي جاءت الصهيونية وإسرائيل من بعد لتغلقها.[37] يقول فرويد في تلخيص لأطروحة كتابه، فيما يبدو تأكيداً لقراءة سعيد، إن «غرضي الوحيد منه أن أدخل وجه موسى مصري في إطار التاريخ اليهودي».[38] غير أن هذه القراءة، على الرغم مما يسندها في كتاب فرويد، بدت وكأنها تقلل من تأثير انتماء فرويد اليهودي، حسب ما رأت الباحثة البريطانية جاكلين روز في تعليقها على محاضرة سعيد حيث ذكرت أن فرويد أكثر التصاقاً بهويته اليهودية مما يذهب إليه سعيد. تقول روز:

> ما أقترحه هو، بمعنى ما، أن نقطع شوطاً أبعد في الطريق الذي تشقه قراءة سعيد: أن نخفف من نظرتنا إلى فرويد بوصفه لم يكن سوى ذلك الطبيب المشخص لمعضلة الهوية التي يصفها، وبصورة أدق داخل تلك الهوية. وبمزيد من البساطة، فإن ما أقترحه هو أن ثبات الهوية - بالنسبة لفرويد، ولأي منا - هو شيء يصعب الفرار منه كثيراً، أكثر مما يشير سعيد انطلاقاً من دوافع تثير الإعجاب.[39]

تشير روز بعد ذلك إلى كون **موسى والتوحيد** «واحداً من أعنف نصوص فرويد» من

---

(37) «وبالتالي فأنا حين أقرأ كتاباته، في سياق سياسات إسرائيل المدروسة والواعية سياسياً، أرى أنه كان، بالمقابل، قد ترك مجالاً لا يستهان به لاستيعاب أسلاف اليهودية ومعاصريها من غير اليهود. بمعنى أن فرويد أصر ، لدى قيامه بسبر الأغوار الآثارية القديمة للهوية اليهودية، على أن هذه الهوية لم تبدأ بذاتها، بل خرجت، بالأحرى، من أرحام هويات أخرى (مصرية وعربية)...» إدوارد سعيد: **فرويد وغير الأوروبيين** مترجم غير معروف (بيروت: دار الآداب، 2004) ص62. يشير سعيد بعد ذلك إلى الكيفية التي وظف فيها البحث الآثاري في إسرائيل لإثبات الهوية الإسرائيلية كما تراها الصهيونية. انظر الأصل في Edward Said, *Freud and the Non-European* (London: Verso, 2003) p. 44. والكتاب تسجيل لمحاضرة ألقاها سعيد في متحف فرويد بلندن، وكان يفترض أن يلقيها سعيد في معهد فرويد بفيينا، لكن المعهد ألغاها احتجاجاً على مواقف سعيد المناهضة للاحتلال الإسرائيلي.

(38) **موسى والتوحيد** ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1973؛ ط5، 2004) ص72.

(39) **فرويد وغير الأوروبيين**، ص 101.

حيث إنه «يمكن، في النهاية، أن يقرأ . . . بوصفه قصة اغتيال سياسي»، حيث يعيد فرويد ما سبق أن أشار إليه في كتابه **الطوطم والتابو** وهو أن القتل يؤدي إلى الرابط الاجتماعي.

مقتل موسى، في كتاب **موسى والتوحيد**، يحدث على يد اليهود، لكن الباحثة الأمريكية/الإسرائيلية سوزان هاندلمان تنظر إليه بوصفه فعلاً رمزياً يرتكبه فرويد نفسه ليس بحثاً عن رابط اجتماعي وإنما عن العكس، أي عن الانفكاك عن ذلك الرابط، فهو فعل موازٍ لقتل الأب الذي يرتكبه أوديب حسب التحليل الفرويدي الشهير والذي يراد منه تخليص الابن من الهيمنة الأبوية. تقول هاندلمان، في كتابها **قتلة موسى**، إن مقتل موسى ناتج عن عقدة موازية لعقدة أوديب، عقدة يمكن أن تسمى «عقدة موسى»، أي أن فرويد يريد التخلص من انتمائه اليهودي كما يتمثل في شخص موسى. وفرويد ليس بدعاً في ذلك لأن ما يفعله يشترك معه فيه عدد من المفكرين المعاصرين بينهم مفكرون ونقاد غربيون بارزون ذوو أصل يهودي، مثل المفكر الفرنسي جاك دريدا والناقد الأمريكي هارولد بلوم. تقول هاندلمان: «إن محاولته [أي فرويد] لإعادة صياغة موسى ليبدو مصرياً هي في العمق مسعى لإعادة كتابة هوية والد فرويد جاكوب ليتسنى له من ذلك إعادة صياغة أصله».(40) ذلك المسعى المهرطق، كما تصفه هاندلمان، يتخذ أبعاداً تتجاوز تناول فرويد لموسى لتصير تعبيراً مجازياً ينتشر على النظرية النقدية المعاصرة في علاقتها بأنماط التفسير التوراتية المعروفة بالمدراش وبالعلاقة التي تربط تلك الأنماط بما يقابلها في التفاسير المسيحية. وما تقوله هاندلمان حول هذه المسألة ليس في حقيقة الأمر جديداً، فقد أشار الكثيرون من قبل إلى المضمون الديني لنظريات فرويد، لاسيما فيما يتعلق بالتحليل النفسي وقراءته للتاريخ اليهودي.(41) كما أنه في حالة فرويد ليس مقصوراً على تناوله لموسى والتاريخ اليهودي. هناك أيضاً التحليل النفسي الذي تراه هاندلمان من هذه الزاوية التفسيرية المدراشية.

---

(40) هاندلمان (مرجع سابق) ص 135.

(41) سبقت الإشارة إلى دراسات تضع فرويد في سياق يهودي ديني مثل دراسة دينيس كلاين **الأصول اليهودية لحركة التحليل النفسي**، ومثلها كثير. لكن الوعي بهذه المسألة لم يقتصر على البحث، بل هو موجود حتى في بعض النصوص الأدبية؛ انظر، مثلاً، الدلالة الدينية الواضحة في النص الشعري الذي كتبته الشاعرة الأمريكية هيلدا دولتل Hilda Doolittle (1886-1961) عن فرويد وهي التي جلست بين يديه ليحللها نفسياً: «سيكون قلمه مقدساً/ سيبنون معبداً يحفظون فيه كتاباته المقدسة. . .».

يشترك موقف فرويد من موسى والتاريخ اليهودي مع منهجه التحليلي في أنهما يصدران، كما ترى مارثي روبرت في كتاب حول هوية فرويد اليهودية، عن موقف متردد ومتعارض في الوقت نفسه إزاء يهودية الأب جاكوب فرويد.(42) وترى روبرت أن ذلك هو المفتاح لفهم التحليل النفسي. أما هاندلمان، التي تستشهد برأي مارثي، فتعلق على هذا الموقف من زاوية مختلفة، فهي ترى التاريخ اليهودي حاضراً لدى فرويد لكنه حضور التواصل والاستمرار: «إن التحليل النفسي . . . يدين بشخصيته الهجينة في تاريخ الفكر الغربي إلى كونه يمثل استمراراً للتقاليد التفسيرية اليهودية في مقابل الهرمنيوطيقا البروتستانتية الألمانية في نهاية القرن التاسع عشر» (هاندلمان، 131). التفاسير اليهودية تقوم على مبدأ مخالف تماماً للمبدأ الذي تقوم عليه التفاسير المسيحية البروتستانتية. ففي التفاسير اليهودية تتعدد المعاني وتهيمن الكناية بدلاً من المجاز، في حين يلعب المجاز دوراً مركزياً في الهرمنيوطيقا المسيحية نتيجة لمفهوم التجسد الذي جعل دلالة الكلمة واضحة، أي أن تجسد الإله في المسيح لم يترك مجالاً لتعدد التفاسير، بينما يرى اليهود عكس ذلك تماماً، فهم يفصلون النص عن التفسير أو الدلالة ويرون أن تعدد الدلالة والبحث عن ذلك التعدد اللانهائي عمل مقدس بحد ذاته (هاندلمان، xiv). غير أن المثير في هذا هو أن هاندلمان وهي تطرح قراءتها لآراء فرويد ومنهجه التحليلي لا تتردد في تقديمه على نحو يذكرنا بما يطرحه الباحث الأمريكي كيفن مكدونالد ضمن نقده للحضور اليهودي في الثقافة الغربية إجمالاً. فهي، على الرغم من انتمائها اليهودي،(43) تعرّف التحليل النفسي على نحو يتجاوز مجرد صلته بالتفاسير اليهودية ليصير منهجاً يعبر عن موقف هادم أو تقويضي subversive إزاء الثقافة الغربية: «. . . كان التحليل النفسي نقداً مقوضاً للسلطة، لثقافة الأغيار في عصر فرويد» (هاندلمان، 135).

إلى جانب هذه القراءة التي لا تخلو بدورها من التقويض في تفسير التحليل النفسي وموقف فرويد بشكل عام من انتمائيه اليهودي والأوروبي/الغربي، نجد قراءات أخرى

---

(42) تستشهد هاندلمان بكتاب روبرت Marthe Robert, *From Oedipus to Moses: Freud's Jewish Identity*؛ أنظر هاندلمان، ص134.

(43) تعمل هاندلمان في مجال التدريس في جامعة بار إيلان في إسرائيل التي انتقلت إليها بعد أن أمضت عشرين عاماً أستاذة للأدب الإنجليزي والدراسات اليهودية في جامعة ماريلاند الأمريكية. لها من الأعمال، بالإضافة إلى قتلة موسى، كتاب بعنوان *Fragments of Redemption* شظايا الاستعادة: الفكر اليهودي والنظرية الأدبية لدى شوليم وبنيامين وليفيناس، كما أنها محررة كتاب بعنوان التحليل النفسي والدين.

أكثر اعتذارية ولطفاً في تصوير المنجز الفرويدي. الباحث جون كديهي، مثلاً، في قراءة لثلاثة من المفكرين ذوي الانتماء اليهودي، هم فرويد وماركس وكلود ليفي ستروس، يرى أن المحرك الأساسي لمنجز أولئك وغيرهم من المفكرين والمثقفين اليهود بشكل عام هو السعي إلى تحقيق أكبر قدر من الموائمة بينهم وبين ثقافة مغايرة - ثقافة أغيار - ينتمون ولا ينتمون إليها في الوقت نفسه. ويرى كديهي أن الخطاب الاعتذاري أو التبريري apologetic هو ما تتسم به الأيديولوجيات التي أنتجها أو تبناها أولئك اليهود المثقفون، مثل الماركسية والتحليل النفسي وغيرها. ويرى كديهي أن التمسك بمقولة «العلم»، أي دعوى «العلمية» بين المثقفين والمفكرين اليهود في مرحلة ما بعد الخلاص، من أمثال فرويد وماركس، تشبه تمسك آباء الكنيسة في العصور الوسطى باللغة اليونانية، وأنه في كلتا الحالتين كان هناك مسعى لاكتساب الاحترام.[44] أي أن الهدف لم يكن التقويض وإنما تحقيق التعايش.

لكن الزاويتين المتغايرتين في تفسير مشاريع أو نظريات يهودية المنشأ والتطور تلتقي على الرغم من اختلافها عند الإقرار بوجود أزمة. فالكل يكاد يجمع على أن ثمة أزمة في العلاقة بين اليهودي سواء كان مفكراً أم مبدعاً، والمجتمعات المحيطة بإرثها الثقافي وتوجهاتها على مختلف الأصعدة، أزمة انتماء وهوية في المقام الأول. من أولئك الباحث يوسف حاييم ياروشالمي، وهو باحث يهودي سبقت الإشارة إليه. فهو يتوقف عند كتاب فرويد **موسى والتوحيد** ليقرأ فيه أزمة هوية وانتماء: «إن اهتمامي بـ **موسى والتوحيد** ينبع من اهتمام عميق بالأنماط المتنوعة التي اتخذتها التاريخانية اليهودية، بأنماط البحث عن معنى في الدين اليهودي وفي الهوية اليهودية». ويرى ياروشالمي أن هذا البحث عن معنى، لدى فرويد وآخرين من مفكري اليهود ومثقفيهم، جاء على «مثال غير مسبوق من إعادة التفحص في الماضي اليهودي الذي جاء هو نفسه نتيجة انقطاع عن ذلك الماضي». وفي تقديره أن كتاب فرويد حول موسى «حالة مثالية وفريدة من نوعها في الوقت نفسه» (ياروشالمي، ص1).

إن فرويد بالفعل حالة مثالية في كثير من جوانب علاقته بموروثيه اليهودي والأوروبي المسيحي، مثلما أنه حالة فريدة أيضاً. وهذا ما يمكن أن يقال عن كل النماذج التي توقفنا عندها في فصول هذا الكتاب وتلك التي سنتوقف عندها في ما تبقى

---

(44) كديهي: محنة التحضر John Murray Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity* (New York: Basic Books, 1974) p. 6.

منه. حين نقرأ نقد فرويد للتاريخ اليهودي ودور الدين في ذلك التاريخ وموقف اليهود من دينهم ومن تاريخهم فإن من الصعب ألا نتذكر موقفاً سابقاً وشهيراً، هو موقف سبينوزا في تعليقاته المدمرة على التوراة والتلمود. فتأكيد سبينوزا في القرن السابع عشر على نزعة اليهود إلى الكذب وما يلقيه ذلك من شك على صدقية النصوص التي تركوها وما يتصل بذلك من معتقدات غيبية، يتكرر وإن بصورة أكثر تطوراً وعلمية في نقد فرويد الجذري للتصورات الدينية اليهودية وموقفه غير الموقر للعقيدة:

> إننا لا ننتظر من الأساطير الدينية أن تحسب حساباً دقيقاً للتلاحم المنطقي، وإلا فإن الوجدان الشعبي سيستاء بحق من مسلك إله يعقد مع الآباء حلفاً ملزماً للطرفين، ثم يمتنع طوال قرون عن الاهتمام بشركائه البشريين، إلى أن يعن له على حين غرة أن يتجلى من جديد لذريتهم. وإنه لمما يبعث على دهشة أكبر أيضاً أن نرى هذا الإله «يختار» لنفسه على حين بغتة شعباً من الشعوب ليجعل منه شعبـ «ـه» ويعلن أنه إلهه (موسى والتوحيد، ص61).

في هذا النص ليس هدف فرويد إثبات هشاشة المعتقد اليهودي فحسب، فهذه مسألة منتهية أو معطى أساسي لكتابه كما لكتبه السابقة،[45] وإنما ليثبت صدقية الظروف التاريخية وراء ولادة الدين اليهودي بعيداً عن دعاوى الوحي والغيبيات. غير أن اللافت أن فرويد على الرغم من موقفه النقدي التقويضي تجاه معتقدات اليهودي لا يتردد في موضع تالٍ من كتابه في التعبير عن موقف متوحد مع تطلعات الجماعة اليهودية ووجوه معاناتها.

في توطئة كتبها للفصل الثالث من كتابه **موسى والتوحيد** يشير فرويد إلى أنه عاد عن قرار سابق بالتوقف عن الاستمرار في كتابه، وهو قرار كان اتخذه، كما يقول، نتيجة «أفول الملكات المبدعة بفعل التقدم في السن». ولكنه الآن وقد قرر العودة لكتابة خاتمة للكتاب يشير إلى أن توقفه لم يكن بسبب التقدم في السن فحسب، وإنما لأن «الفكر

---

(45) يقول فرويد في موسى والتوحيد معيداً التأكيد على تناوله الأنثروبولوجي العلماني للأديان: «فأنا لم أغير رأيي منذ ربع قرن من الزمن ، منذ الطوطم والتابو (1912). بل على العكس من ذلك أيضاً، فاعتقادي ما زاد إلا ترسخاً. فأنا ما أزال على يقين بأن الظاهرات الدينية تماثل الأعراض العصابية الفردية، تلك الأعراض التي باتت معروفة لدينا حق المعرفة بوصفها أصداء لأحداث هامة، طواها النسيان منذ أمد بعيد،وقعت في التاريخ البدائي للأسرة البشرية. وإنما من هذا الأصل على وجه التحديد تستمد الظاهرات الدينية طابعها التسلطي، ولئن كان لها تأثير على البشر فهي تدين به للمقدار الذي تنطوي عليه من الحقيقة التاريخية» (مرجع سابق، ص83).

كان يذهب بي أيضاً إلى عقبات أخرى». تلك العقبات تتمثل في التطورات السياسية أثناء تلك الفترة (وكان فرويد يكتب عام 1938) التي يلاحظ فيها أننا «نحيا في عصر غريب فعلاً، ونلاحظ بدهشة أن التقدم متواكب بالبربرية»، في إشارة واضحة إلى النازية وما مثلته من تهديد للجماعات اليهودية بشكل خاص وفرويد نفسه تحديداً (ص77-78). وما يسترعي الانتباه بشكل خاص هو الأسلوب الذي يتخذه فرويد في التعبير عن المأزق اليهودي في تلك الفترة، فضمير المتكلم في العبارة السابقة («نحن نحيا في عصر غريب») تشمل كل الشعوب الغربية ممن استهدفته النازية، أي الجميع ومنهم اليهود، أو جميع القراء «العقلاء» الذين يرفضون النازية والفاشية وما كانا يفعلانه في أوروبا. لكن الضمير ما يلبث أن يتغير في الفقرة التالية: «إننا نعيش هنا في بلد كاثوليكي، تحت حماية هذه الكنيسة، غير متأكدين من الزمن الذي ستظل فيه هذه الحماية موفورة لنا» (ص78).

الذين يحيون تحت حماية الكنيسة الكاثوليكية ليسوا الأوروبيين جميعاً بالطبع، وإنما اليهود الذين كانوا من قبل، وكما يشير فرويد في السياق نفسه، أعداء للكنيسة التي تحميهم الآن. ويتضح الخطاب الفئوي بحرصه على المصالح اليهودية حين ينسى فرويد أنه يخاطب القارئ العام وليس اليهودي حصرياً ويبدأ يحدد ما ينبغي لليهود أن يفعلوه في تلك الظروف: «وطبيعي أنها [أي الكنيسة] ما دامت قائمة، فسنتردد في الإقدام على أي عمل قد يجر علينا بغضاء الكنيسة. وليس هذا جبنا، وإنما تبصر وحصافة. فالعدو الجديد، الذي سنحترس من أن نخدم مصالحه، أعظم خطراً من العدو القديم الذي تعلمنا كيف نعيش معه في سلام» (ص79). ثم يمضي في توضيح الظروف القائمة ليؤكد أنه بات من الصعب عليه أن يعيد الآن قول ما سبق أن قاله من قبل حول الأديان لأن ذلك قد يؤدي إلى مشاكل منها الحيلولة دون ممارسة التحليل النفسي على الرغم من أن فرويد، كما يقول، رأى التحليل «ينتشر ويعم الأمصار قاطبة على امتداد حياتي الطويلة» (ص79).[46]

هذا الموقف المزدوج، أي نقد اليهودية والتضامن مع اليهود، يجد تفسيرات عدة استعرضنا بعضها هنا، كما في مفهوم «محنة التحضر» لدى كديهي، أو في مفهوم

(46) يقول بول روبنسون في كتابه فرويد ومنتقدوه إنه حين إعداد الكتاب، أي عام 1993، كان في الولايات المتحدة وحدها حوالي أربعة آلاف محلل نفسي كلهم ينظرون إلى فرويد بوصفه مرجعهم (مرجع سابق، ص8).

«اليهودي النفسي» لدى ياروشالمي، وهما مفهومان يلتقيان مع غيرهما في أن اليهودي مضطر لاتخاذ الترتيبات التي تمكنه من التعايش على نحو ما مع الظروف السياسية والاجتماعية التي يعيشها والتي تترك أثرها ليس على السلوك أو الممارسات المهنية وإنما على النتاج الفكري والإبداعي أيضاً. والظروف لا تعني بالضرورة تقديم التنازلات وإنما قد تعني النقد بغرض التأثير على البنى الثقافية والسياسية والاجتماعية بحيث يمكن لأفراد الجماعة أن يجدوا مكاناً في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها حتى حين يجابهون بالقمع، كما يقول الباحث الأمريكي كيفن مكدونالد، أو، كما يقول فرويد نفسه، إن القمع لا يؤدي إلى إبادتهم وإنما إلى أوضاع من خلالها «يتوصلون إلى فرض أنفسهم في المهن كافة ويرفدون الحضارة، حيثما أمكن لهم أن يتغلغلوا، بثمين العطاء» (موسى والتوحيد، 127).

مدرسة فرانكفورت

«على كثرة ما حاولت أن أقنع مارتن جي أنه لم تكن هناك خيوط يهودية ناظمة بيننا في المعهد، فإنني الآن، بعد سنوات وتفكير ناضج، لا بد أن أعترف بأنه كان للتراث اليهودي قدر من التأثير جعله عاملاً حاسماً».

ليو لوفنتال[1]

تأسست مدرسة فرانكفورت للنظرية النقدية عام 1930 على يد ماكس هوركهايمر وضمت عدداً من المفكرين الألمان الآخرين أبرزهم: تيودور أدورنو، هربرت ماركيوز، إريك فروم، فالتر بنيامين، ويورغن هابرماس. أما اسمها فقد استمد من كونها نشأت ضمن معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية الذي أسسه كارل غرونبرغ عام 1923 بوصفه فرعاً لجامعة فرانكفورت ثم تولى هوركهايمر إدارته عام 1930 (وهوركهايمر هو الذي دعا المفكرين المشار إليهم ليعملوا في المعهد). وكان البحث الاجتماعي الذي يقوم به المعهد بمثابة الأرضية التي قامت عليها المدرسة أيضاً وإن امتدت اهتمامات أعضائها إلى علوم إنسانية أخرى مثل علم النفس والدراسات الأدبية والاقتصاد والتاريخ إضافة إلى الفلسفة التي كانت المهاد الذي يتحرك عليه الجميع. وقد اضطر المعهد إلى الإغلاق بمجيء النازية ليعاد افتتاحه ضمن جامعة كولومبيا الأمريكية أثناء سنوات الحرب وحتى عودته مع أدورنو إلى فرانكفورت، حيث تولى هذا الأخير إدارته ابتداءً من عام 1956 حتى وفاته عام 1969.

الاتجاه الذي تبنته المدرسة هو ما عبر عنه عضوها الذي ينسب إليه تأسيسها، أي

(1) مقتبس في: Jack Jacobs, "Max Horkheimer's 'Die Juden und Europa' appears," *Yale Companion to Jewish Writing and Thought* (مرجع سابق) ص 571.

هوركهايمر، في مقالة نشرها عام 1937 بعنوان «النظرية التقليدية والنقدية». وتتلخص الأطروحة في تبني «ماركسية نقدية منفتحة ومحصنة ضد المتغيرات التاريخية للممارسة السياسية».[2] ويتضمن هذا رفض الواقع القائم والانحياز إلى رؤية عقلانية فلسفية تنشد الحرية وترفض الهيمنة المطلقة، الشمولية أو التوتاليتارية، سواء في الممارسات الاجتماعية أو السياسية أو غير ذلك. وكان هذا الاتجاه هو المبرر وراء إطلاق تسمية «مدرسة» على المجموعة، فثمة اهتمامات بحثية وفكرية تجمع أعضائها إضافة إلى منطلقات فلسفية متجانسة تجعلهم أقرب إلى فريق العمل الذي ينشد أهدافاً محددة هي المشار إليها في مقالة هوركهايمر.

هذا التعريف بالمدرسة - ويمكن مقارنته بتعريفات أخرى كثيرة تحفل بها الموسوعات والمراجع الغربية الأخرى - يغفل، مثل كثير غيره، الشخصية اليهودية الطاغية عليها والتي تتضح من التعرف على هوية معظم أعضائها وأسباب نشوئها ومصادر الدعم الذي كانت تتلقاه، وأهم من ذلك نوع الفكر والبرامج البحثية التي تبنتها.[3] وفي هذا الصدد لا بد من الاستعانة ببعض المصادر اليهودية، وهي غربية أيضاً، مثل تلك التي سبق الاستشهاد بها في الفصول السابقة من هذا الكتاب. نجد، مثلاً، في رفيق ييل للكتابات والفكر اليهودي معلومات مهمة في مقالة بعنوان «المدرسة اليهودية الحرة تتأسس في فرانكفورت أم ماين تحت قيادة فرانز روزنزفايغ». في تلك المقالة، وكما يتضح من عنوانها، يتحدث الأمريكي مارتن جي، وهو أستاذ تاريخ في جامعة كاليفورنيا - بيركلي ومن أصل يهودي، عن مدرسة يمكن القول من هوية أعضائها وطبيعة توجهاتها أنها كانت الأساس الذي تطور منه الاتجاه البحثي المرتبط بما عرف بمدرسة فرانكفورت. نتعرف هنا على ما أنشأه الحاخام نيهيماياه أنطون نوبل (1871-1922) الذي كان «الأب الروحي لمجموعة مميزة من الشبان المثقفين الألمان - اليهود الذين اجتمعوا في «المدرسة اليهودية الحرة» (Freies Jüdisches Lehrhaus) في فرانكفورت أم ماين».[4]

---

(2) *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* ed. Michael Payne (Malden, Mass.: Blackwell, 1996) p. 248. انظر أيضاً التعريف بالمدرسة ص 205.

(3) يقول كيفن مكدونالد في كتابه **ثقافة النقد** إن الحركات والجماعات اليهودية التي عملت في الغرب سعت إلى ضم أعضاء غير يهود إليها لتغطية الهوية اليهودية. أنظر: Kevin MacDonald, *The Culture of Critique* p. 4. (مرجع سابق).

(4) Martin Jay, "The Free Jewish School is founded in Frankfurt am Main under the leadership of Franz Rosenzweig," *Yale Companion to Jewish Writing* (مرجع سابق) ص395.

في عام 1920 طلب الحاخام نوبل[5] من فرانز روزنزفايغ، المثقف اليهودي الذي سيحقق شهرة واسعة فيما بعد في مجالات الفكر،[6] أن يتولى المدرسة الجديدة التي صممت على نمط المدارس اليهودية القديمة المعروفة ببيت المدراش Beth ha Midrasch، ولكنها خرجت على النمط القديم من الدراسات اليهودية في أنها لم تتوقف عند ما يعرف بـ «الحلقة» أو القانون، أو ما يشبه ذلك من دراسات تقليدية، وإنما تجاوزت ذلك بكثير حين «سعت إلى تنمية ما أسماه روزنزفايغ في كلمته الافتتاحية . . . استعادة اليهودية بوصفها أسلوب حياة متكامل».[7] ولكي تنشر المدرسة رسالتها جعلت حرة، بمعنى أنها تقبل الجميع دون امتحان. غير أن ذلك الهدف الاحتوائي لم ينجح تماماً في نهاية الأمر لأن طابع المدرسة ظل دينياً في الغالب، وهو ما اضطر عدداً من المفكرين اليهود العلمانيي الاتجاه إلى الابتعاد عن المدرسة، مثل ليو لوفنتال وإريك فروم، على الرغم من أنهم كانوا من «أعضاء المجموعة الأصلية التي تحلقت حول نوبل».[8]

بعض أولئك الأعضاء استمروا ليشاركوا في تأسيس معهد فرانكفورت والمدرسة أو المجموعة المتجانسة من الدارسين أو الباحثين التي ارتبطت به. ففي عام 1930 تولى ماكس هوركهايمر قيادة المعهد الجديد بعد أشهر من النهاية الرسمية للمدرسة القديمة التي انتهت بوفاة روزنزفايغ عام 1929. المهم هنا، كما سبقت الإشارة هو هوية الأعضاء وطبيعة التوجهات البحثية وكذلك طبيعة الدعم الذي تلقته، فالمعروف أن المدرسة تلقت دعماً من ثري ألماني يهودي هو فيلكس فايل Weil. ففي المعهد الجديد كانت اليهودية هي الانتماء. «الأغلبية العظمى من أولئك المنتمين إلى المعهد في العقدين الأولين من عمره - بما في ذلك تيودور و. أدورنو، وفالتر بنيامين، وإريك فروم . . . وماكس هوركهايمر . . . وهربرت ماركيوز. . . - كانت (إما بالكلية أو جزئياً) من أصل يهودي».[9] وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الانتماء العرقي الثقافي على المجموعة

---

(5) يشير مارتن جي إلى أن نوبل «كان صهيونياً متحمساً»، السابق، ص395.

(6) روزنزفايغ (1886-1929) Rosenzweig صار فيلسوفاً ألمانياً وعالماً يهودياً باللاهوت، من مؤسسي الوجودية الدينية، وأشهر كتبه **هيغل والدولة** (1920) و **نجمة الخلاص** (1921).

(7) السابق، ص396.

(8) السابق، ص398.

(9) جاك جاكوبز Jack Jacobs, "Max Horkheimer's 'Die Juden und Europa' appears," *Yale Companion to Jewish Writing* p. 571.

ونتاجها الفكري، كما تبين لأحد أعضائها وهو ليو لوفنتال: «على كثرة ما حاولت أن أقنع مارتن جي أنه لم تكن هناك خيوط يهودية ناظمة بيننا في المعهد، فإنني الآن، بعد سنوات وتفكير ناضج، لا بد أن أعترف بأنه كان للتراث اليهودي قدر من التأثير جعله عاملاً حاسماً». [10]

من مظاهر التأثير اليهودي أو بالأحرى الاهتمام بالشأن اليهودي تكريس المعهد جزءاً كبيراً من جهوده وموارده لدراسة بعض المشكلات الخاصة التي تواجه اليهود على مختلف الأصعدة، كما أن من المظاهر ما اتخذه بعض أعضاء المعهد، أو المدرسة، من مواقف إزاء الحضارة الغربية نفسها في دراساتهم. المظهر الأول يوضح الشأن اليهودي الخاص والسعي إلى الدفاع عن اليهود بوصفهم فئة مهددة في أوساط اجتماعية تفوقهم عدداً وقوة وتناصبهم العداء. أما المظهر الثاني فيمتزج فيه الدفاع بالهجوم، لأن المواقف تنطلق من رؤية يهودية دفاعية وتسعى في الوقت نفسه للكشف عن استراتيجيات العدو والعمل على مواجهتها بالرد عليها وتقويض أسسها. صحيح أن أعضاء المعهد لم يكونوا على قلب رجل واحد، وأن بعضهم دخل في خلافات حادة مع البعض الآخر نتيجة اختلاف في الرؤية كان من الجذرية أحياناً بحيث أعلن البعض رفضه للمعهد وخروجه عليه. وصحيح أيضاً أن السمة الرئيسة لمعظم مفكري المعهد كانت السمة العلمانية ورفض الدين الرسمي أو المنظَّم organized religion، ومن ذلك اليهودية نفسها، وأن كثيراً من أعمالهم كانت نقداً للثقافة التقليدية من منطلقات ماركسية أو فرويدية. غير أنه في كل الحالات ينبغي العودة إلى السياق الاجتماعي والجذور التربوية من ناحية، وإلى ما تضمنته الأعمال الفكرية نفسها، من ناحية أخرى، وهذا هو الأهم بطبيعة الحال، مستحضرين في الوقت نفسه ما سبق أن استحضرناه بشأن تحيز المعرفة في قراءة من سبق أن قرأناهم من أعلام المكون اليهودي ابتداءً بسبينوزا وانتهاءً بفرويد.

في دراسات بعض الباحثين المعاصرين من الولايات المتحدة وأوروبا، وهم في الغالب من أصل يهودي، مثل مارتن جي الذي استعرضنا بعض آراءه في مدرسة (معهد) فرانكفورت قبل قليل، نجد الشاهد تلو الشاهد للربط بين النتاج الفكري لأعضاء المدرسة بالموروث اليهودي وبالمشكلات التي كان اليهود يواجهونها. [11] فقد سعى

---

(10) انظر الملاحظة رقم (1).

(11) هذا هو عنوان المقالة كما جاءت في موقع جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلس على الإنترنت، ولكنه نشرها تحت عنوان مختلف في كتاب *Yale Companion to Jewish Writing* الذي سبقت الإشارة إليه (انظر ص 479). أنظر: ..http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kelner.html

أولئك الباحثون إلى ربط أعضاء المدرسة، مثلما سعوا إلى ربط غيرهم من الأعلام السابقين (سبينوزا، ماركس، فرويد، الخ)، بالسياق اليهودي، أو بالمكون اليهودي موضوع التحليل هنا. ولا يهم إن جاء سعيهم وقد غلب عليه الإعجاب وتحيز لما يراه صورة مشرقة لدى من يتناولون بالدراسة، لكنه في النهاية يكشف سمات مهمة درج باحثون آخرون - لأسباب مغايرة تماماً - إلى إغفالها (مثل سعي الشيوعيين السوفيت لإخفاء يهودية ماركس، كما سبقت الإشارة، ومثل إغفال بعض الباحثين العرب لهذه الجوانب لدى ماركس وغيره).(12)

أحد الباحثين المشار إليهم، أي أولئك الذين تناولوا مدرسة فرانكفورت عموماً وبعض أعضائها بالتحليل، هو الأمريكي دوغلاس كيلنر Kellner الذي يشغل منصب أستاذ كرسي فلسفة التربية بجامعة كاليفورنيا - لوس أنجلس UCLA، والذي ألف عدداً من الدراسات يتناول بعضها مدرسة فرانكفورت، ومنها مقالة حول إريك فروم بعنوان «إريك فروم، اليهودية، ومدرسة فرانكفورت». وفروم مفكر معروف، لاسيما في العالم غير الغربي، ومنه العالم العربي، لذا كان من المناسب أن نتوقف عنده ضمن عددٍ من أعضاء المدرسة الشهيرة.

أ. إريك فروم

يرسم كيلنر سياقاً اجتماعياً يهودياً لفروم (1900-1980) يتضح منه أنه ولد لعائلة يهودية متدينة وأن والديه، مثل والدي ماركس، تحدرا من سلالة مليئة بالأحبار، وكان فروم يروي قصة أحد أجداده الذي كان يملك متجراً ولكنه يقضي الوقت في قراءة التلمود حتى أنه إذا جاءه زبون ربما صرفه إلى متجر آخر لكي لا يعيقه عن القراءة. ومن ناحية أخرى، يشير كيلنر إلى أن فروم كان في بداياته على صلة وثيقة بالحاخام نوبل ليهينهايم وبالمدرسة اليهودية الحرة في فرانكفورت التي أسسها الحاخام المذكور كما مر بنا. ولم تكن تلك الصلة غريبة لأن فروم كان «طوال صباه»، كما يقول كيلنر، «غارقاً في دراسة التلمود».(13)

---

(12) لم يكن الماركسيون أو العرب (الماركسيون بشكل خاص) هم وحدهم الذين يغفلون الأصول اليهودية لأمثال ماركس وفروم، وإنما هناك مصادر غربية كثيرة تغفل ذلك لأسباب كثيرة يتناولها هذا الكتاب في مكان آخر.

(13) *Yale Companion to Jewish Writing* ص480.

إلى جانب ذلك يبرز اهتمام فروم بالتحليل النفسي الفرويدي، الذي يعد، إلى جانب الماركسية، إحدى ركيزتين قام عليهما فكره. وقد تنامى اهتمام فروم بالتحليل النفسي عند لقائه في العقد الثاني من القرن العشرين سيدة يهودية هي فريدا رايخمان التي صارت زوجته، «والتي كانت تدير معهداً خاصاً للتحليل النفسي في هايدلبرغ سمي، نتيجة اتباعه تقاليد يهودية، بالاسم المستعار 'توراه-بيوتيك كلينيك'».[14] هذا المهاد اليهودي في هايدلبرغ بألمانيا حيث ولد فروم وتلقى جزءاً من تعليمه الجامعي يساعدنا، كما يقول كلنر، على فهم بعض جوانب النشاط الفكري والأطروحات الشهيرة والمثيرة التي تزخر بها أعمال فروم ومنها، أو في بدايتها، أطروحته للدكتوراه التي جاءت بعنوان «القانون اليهودي: مساهمة في سوسيولوجيا الشتات اليهودي»، والتي تناول فيها ثلاث جماعات يهودية هي القراؤن Karaites والحسيديون Hasidim ويهود الإصلاح Reform Jewry.[15]

غير أن أعمالاً أشهر لفروم، أعمالاً عرف بها وترجمت إلى لغات كثيرة (منها اللغة العربية)، لا تنطلق من ذلك المهاد اليهودي مباشرة بقدر ما تنشغل بوضع اليهود في المجتمعات الغربية وتحلل ذلك الوضع في قراءات سوسيولوجية واقتصادية ونفسانية مركبة قد تصدق على النماذج البشرية الغربية، أو على الإنسان بشكل عام، لكنها تتضمن صدقية أعلى حين تقرأ في السياق اليهودي/ الغربي. وهذا اللون من المقاربات الفكرية هو ما سبق أن وجدناه في تحليل ماركس للإنسان المغترب ونجده أيضاً لدى مفكرين آخرين من ذوي الانتماء اليهودي، سواء من مدرسة فرانكفورت أم من غيرها. فالمنطلق اليهودي واضح في كتاب شهير لفروم هو **الهروب من الحرية** *Escape from Freedom* (1941) الذي كتب على خلفية المواجهة اليهودية/ النازية واضطرار يهود كثيرين، منهم مثقفون ومفكرون مثل فرويد وفروم نفسه، إلى الهروب من بلادهم الأوروبية في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين إلى أماكن أخرى في طليعتها الولايات المتحدة. في الكتاب المشار إليه تحليل لشعور الإنسان الحديث بعدم الأمان نتيجة

---

(14) السابق، ص 481. يتضمن الاسم المستعار للمعهد تورية تدمج «توراه بيوتيك» بـ «ثيرابيوتك» therapeutic، التي تعني «علاجي»، كما لو أن المعهد يعالج عن طريق التوراة.

(15) انظر **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** لعبد الوهاب المسيري (مرجع سابق) مج 2 حول المذاهب المشار إليها؛ وكذلك ما كتبه حسن ظاظا عن هذه الجماعات وغيرها في كتابه **الفكر الديني اليهودي: أطواره ومذاهبه** (مرجع سابق).

انتقال المجتمعات الغربية من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي، وفي هذا السياق يناقش فروم مشكلات الفردية وسعي الإنسان الفرد إلى التخلص من شعوره بالخوف من خلال التعلق بأنظمة سلطوية كالفاشية. وفي السياق نفسه يدين فروم المذهب البروتستانتي، الذي سبق لمفكر يهودي آخر هو ماكس فيبر أن ربطه بتطور الرأسمالية،[16] بوصف ذلك المذهب، حسب فروم، مسؤولاً عن الفردية والخوف الناجم عنها وما آل إليه كل ذلك من تعلق بالسلطوية بحثاً عن الأمان، كما يدين الرأسمالية واقتصاد السوق الناتج عنها بوصفهما قوى أخرى ضاغطة على الفرد.

لكن لابد للسؤال أن يتجه أيضاً إلى القوى الضاغطة على فروم وغيره من المفكرين اليهود في قراءتهم للمجتمعات الغربية وثقافتها. هذا السؤال سيحيلنا دون شك إلى شعور اليهود أنفسهم بالاغتراب وعدم الأمان في مجتمعات تحمل لهم، أو تحمل لهم أنظمتها، الكثير من العداء أو في أفضل الأحوال تشعرهم بعدم الارتياح لوجودهم. فلاشك أن قراءة فروم هنا، كما هي قراءات أخرى كثيرة للمفكرين اليهود وغير اليهود، تتضمن قدراً عالياً من الإسقاط للنموذج الذاتي بالقدر الذي يحيل الذات إلى أنموذج عالمي دون أن يعي المفكر ذلك بالضرورة، أي أن ذلك قد يحدث دونما سوء نية مبيت أو عقلية مؤامرة. ففي نهاية المطاف نحن إنما نتحدث عن تحيز فكري ناتج عن الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية، وبتحديد أكثر عن انتماء فئوي ثقافي يعزز من صدقية الإشارة إليه تكرره لدى مفكرين وكتّاب آخرين، كما شاهدنا من قبل لدى مندلسون ودزرائيلي وهاينه وغيرهم.

من المظاهر الأخرى للتحيز الفكري أو المعرفي - لدى أي مفكر - المصدر أو المصادر التي يتكئ عليها أو يستمد منها مساره الفكري ويطور في سياقها أطروحاته. وقد رأينا حضور الموروث اليهودي سواء لدى فروم أو غيره، لكن ذلك الموروث كان في الغالب أقرب إلى المصدر اللاواعي، كما هو الإرث الثقافي لدى أي إنسان آخر. ومن هنا ينبغي الالتفات إلى مصدرين واعيين وكبيرين لكثير من أطروحات الفكر الغربي/ اليهودي لوضوح تأثيرهما، وهما في حالة مدرسة فرانكفورت: الماركسية، من ناحية، والفرويدية أو التحليل النفسي الفرويدي، من ناحية أخرى. كانت الماركسية إرثاً مشتركاً لدى جميع أعضاء المدرسة تقريباً ومؤثراً هائلاً عليهم مثلما كانت، كما هو

(16) Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).

معروف، مؤثرة على غيرهم من مثقفي أوروبا والعالم فيما بعد. لكن التحليل النفسي، لم يكن بنفس الانتشار، وقد برز فروم بين أعضاء مدرسة فرانكفورت وبين المفكرين الغربيين إجمالاً بوصفه الأكثر اهتماماً بالجمع بين الماركسية والتحليل النفسي. فقد كان على قناعة بأن المقاربتين منسجمتان في نهاية الأمر، وأن من الأفضل الإفادة من كليهما في دراسة الدين وغيره من الظواهر الاجتما-ثقافية. يتضح ذلك من عنوان مقالة له بعنوان: «منهج ومهمة علم نفس اجتماعي تحليلي: ملاحظات حول التحليل النفسي والمادية التاريخية». ولم تكن السمة اليهودية في محاولة الجمع هذه منحصرة في كون ماركس وفرويد يهوديين، وإنما - وهذا هو الأهم - في أن أدوات التحليل الماركسية والفرويدية كانت كلها مسخرة لفهم الظاهرة الفاشية[17] وأسباب ظهورها لاسيما أن اليهود كانوا من أكثر الفئات تضرراً منها. ولم يكن الهدف، كما يبدو، أنانياً بحتاً، أي منصباً في خدمة اليهود دون أن تكون له فائدة عامة، فقد سعى أولئك المفكرون إلى مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية ويزول التفريق بين أفراده على أساس الانتماء الديني أو العنصري، وهو ما يخدم الجميع وإن كانت الأقليات هي الأكثر استفادة منه، ولاشك أن الأقليات الاجتماعية المضطهدة بشكل خاص، وفي كل مكان، ستكون أكثر حرصاً على تحقيق تلك العدالة لأسباب واضحة.

ذلك الطموح إلى العدالة على أسس ماركسية هو ما جاءت الفاشية لتبعثره وتحول دون تحققه، وكان من الطبيعي أن يسعى مفكرون مثل أصحاب مدرسة فرانكفورت بانتمائهم الأقلوي والفئوي المضطهد إلى فهم تلك الظاهرة أكثر من غيرهم. ليس ذلك فحسب بل أن يسعوا، فوق ذلك، إلى محاربتها بكل ما أوتوا من قوة. وهذا ما حدث بالفعل. لكن الطموح إلى العدالة ومحاربة الفاشية لم ينطلقا من دوافع إنسانية بحتة، أي من حرص على مستقبل البشرية ككل، ومجرداً من الدوافع الخاصة أو تغلب عليه الأثرة، لم يكن دافعاً رسولياً تخليصياً محضاً، كما قد يحلو لبعض الذين كتبوا عن المكون اليهودي، مثل جورج شتاينر، أن يصوروه. فمع أنه لا يمكن إنكار الرغبة في المصلحة العامة، فإن من التعامي عن الظروف التاريخية والاجتماعية/ الثقافية إنكار الدافع الفئوي الأقلوي. وهذا التعامي هو ما يغلب على تحليلات بعض الباحثين اليهود

(17) أستخدم الفاشية هنا بالمعنى الذي يستخدمه كثير من الباحثين، وهو أنها تعني الاتجاهين اليمينيين المحافظين والقائمين على الإيمان بديكتاتورية الحكم والتفوق العنصري، سواء كانت النازية في ألمانيا أم الفاشية في إيطاليا.

إذ يسعون إلى إبراز مساعي أصحاب مدرسة فرانكفورت كما لو كانت مجرد دفاع عن العدالة والإنسانية والحداثة.[18]

ب. «جدل التنوير» بين أدورنو وهوركهايمر:

يُذكر اسما المفكرين الشهيرين معاً نتيجة للكتاب المشترك الذي أصدراه عام 1944 بعنوان **جدل التنوير** والذي شنا فيه نقداً صارماً لتيار التنوير الأوروبي من خلال النتائج التي رأيا أنه آل إليها في العصر الحديث. بيد أن لكلا المفكرين أهميته الخاصة المستقلة، وكل منهما علَم في تطور الثقافة الغربية في القرن العشرين لاسيما في أبعادها الفلسفية والنقدية التحليلية. ومن هنا كان ضرورياً أن نتتبع خيوط المكون اليهودي لديهما معاً أولاً من خلال كتابهما المشترك، على أن تتبع ذلك وقفة أكثر تفصيلاً اخترت أن تكون عند أحدهما وهو أدورنو لأهميته التي سأبينها حين مناقشة بعض أعماله.

قبل الدخول في تفاصيل الكتاب، ينبغي الإشارة إلى أنه، كما يذكر المؤلفان، كان من الأعمال التي يصعب تصورها بدون معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت. هذا على الرغم من أن الكتاب، حسبما ورد في الاستهلال الذي أضيف عام 1969 من فرانكفورت، ألف ونشر في الولايات المتحدة التي هاجر إليها المؤلفان بعد تولي هتلر السلطة في ألمانيا، أي في الثلاثينيات. لكن ما يذكره المؤلفان مهم لأنه أيضاً يذكرنا بالدور الحيوي الذي لعبه كلاهما في تأسيس مدرسة فرانكفورت وفي السعي إلى إبقاء جذوة المعهد نفسه حية بعد تخلي الكثير من أعضائه عنه وعن المدرسة على حد سواء.

هذه المعلومات تضع الكتاب في سياقه الرئيس وهو تولي النازية السلطة في ألمانيا وما نتج عن ذلك على مستوى العالم (الحرب العالمية الثانية)، وعلى مستوى الجماعات (ما يعرف بالمحرقة اليهودية). هذا السياق كان وراء التوجه النقدي الذي دفع بالمؤلفين إلى العمل على كتابهما، ولذا فإن الملحق الذي أضافاه إلى الكتاب في الطبعة الثانية التي صدرت بعد ذلك بثلاثة أعوام كان عميق الدلالة: إنه الملحق الذي يتناول معاداة اليهود والذي عنوناه على النحو التالي: «عناصر معاداة السامية: حدود التنوير». غير أن الكتاب ليس شأناً يهودياً فحسب، وإنما هو أشمل من ذلك: فنحن هنا إزاء إعادة تقويم للتنوير بوصفه تياراً رئيساً، أو بالأحرى التيار الرئيس، الذي تحرك في الثقافة الغربية وغير

(18) من أمثلة ذلك، بالإضافة إلى جورج شتاينر، تحليل دوغلاس كيلنر الذي سبق الاستشهاد به في دراسته لفروم ومدرسة فرانكفورت.

ملامحها مع منتصف القرن الثامن عشر (أو منذ ما يسبق ذلك). ومن هنا فإن المسائل المطروحة تأتي في صلب التشكيل الحضاري الغربي وقضاياه الكبرى، وإن كان الشأن اليهودي هو المحرك وراء ذلك الطرح إضافة إلى كونه من القضايا الرئيسة المطروحة.

في مقدمتهما يوضح المؤلفان أطروحة أساسية لكتابهما على النحو التالي: «المأزق الذي واجهنا في عملنا اتضح أنه الظاهرة الأولى الجديرة بالبحث: تلك هي أن التنوير يمارس تدميراً ذاتياً». ثم يوضحان كيف يحدث ذلك بالإشارة إلى أن التنوير الذي قاد مشعل الحرية الاجتماعية انطلاقاً من حرية الفكر هو نفسه الذي يحمل بذور التدهور الحاصل اليوم. وفي هذه العلاقة بين الحرية وبذور التدهور ما يشرح مفهوم الجدلية في عنوان الكتاب وفي أطروحته الأساسية، بمعنى أن من رحم الحرية التنويرية ولدت بذور نقيضها، والتي يجدها المؤلفان في مظهرين رئيسين: التوتاليتارية على المستويات كافة، سياسية واجتماعية واقتصادية؛ وتحويل العلم إلى أسطورة مؤسساتية تسعى إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها على نحو يبعد الإنسان عنها وعن إنسانيته. فقد تحول التنوير، ضمن مظاهر أخرى، إلى أيديولوجيا مؤسساتية مناهضة لمبدأ الحرية التي تعالى التنوير على أكتافها عند رواده. ويرد المؤلفان المشكلة إلى جذور التنوير في عصر النهضة، وليس إلى القرن الثامن عشر فحسب، ليجدان المشكلة تتنامى منذ الإنجليزي فرانسيس بيكون ودعوته للسيطرة على الطبيعة، فقد أدى ذلك إلى الاحتفاء بالقيم والنتائج العملية بدلاً من الحقيقة والفكر.

من ناحية أخرى يحرص المؤلفان على إيضاح أن نقد التنوير الذي يضطلعان به لا يعني نقد الثقافة أو الحضارة الغربية بحد ذاتها أو بالكلية، مثلما فعل مفكرون مثل ألدوس هكسلي أو كارل ياسبرز أو أورتيجا إي غاسيه، وإنما هو نقد لانحراف التنوير عن مساره، وهو نقد لا يرمي إلى «الحفاظ على الماضي، وإنما إلى استعادة آمال ذلك الماضي».[19] ويعني هذا أن هوركهايمر وأدورنو ليسا ضد التنوير، بل هما على العكس تماماً أي مع التنوير، لكنه التنوير في تكوينه الأساسي وتطلعاته الأولى من حيث هو مشروع عقلاني تحرري وإنسانوي. وبتعبير آخر، هما مع ما يمكن أن يسمى «روح» التنوير، تلك التي قال زميلهما إريك فروم إن فرويد اعتنقها مدفوعاً بخلفيته اليهودية.[20]

---

(19) جدل التنوير: Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* tr. John Cumming (New York: Continuum, 1997) p. xv.

(20) من كتاب لفروم بعنوان رسالة سيغموند فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره: *Sigmund Freud's*

ويعني هذا أن نقدهما نقد تصحيحي، أو ما يعبر عنه اليوم بالحركة التصحيحية، التي تهدف إلى الكشف عن المشكلات التي تكشفت بعد زمن طويل منذ بداية المشروع والتي أدت إلى كوارث هائلة في تاريخ التحضر الغربي. والكوارث المشار إليها، كما يرى المؤلفان، هي ما كان يمكن تفاديه لو أن التنوير حمل القدرة على نقد نفسه بنفسه، أي على النقد الذاتي، لكن ذلك النقد ظل غائباً عنه، الأمر الذي يجعله حاجة ملحة بعد انكشاف المآسي ونقاط الضعف.

بيد أن نقد التنوير لا يلبث أن يتكشف عن نقد لأسسه الفلسفية والحضارية الممتدة ليس إلى عصر النهضة، كما في مثال بيكون، وإنما إلى عصر اليونانيين، وصولاً إلى العصر الحديث ومروراً بفلاسفة مثل هيغل. فأوديسة هوميروس، كما يقول المؤلفان، «بوصفها كلاً كاملاً تقف شاهداً على جدل التنوير»، لأن الأساطير التي قامت عليها الملحمة اليونانية ليست هي الملحمة، كما ساد الظن فترة طويلة، وإنما هي المادة التي بنيت عليها الملحمة بوصف الأخيرة بناءً عقلياً مركباً. «النظام المهيب للعالم الهوميري المثقل بالدلالة يتضح أنه من إنجازات العقل التنظيمي الذي يدمر الأسطورة من خلال النظام العقلاني نفسه الذي يصورها» (جدل التنوير، ص43-44). والنظام العقلاني هو بالطبع نفسه الذي يسود الفلسفة اليونانية التي يمثل لها المؤلفان بفلاسفة منهم أحد آبائها، أي زينوفانيس،[21] الذي هاجم النزعة الإنسانوية بمهاجمته آلهة اليونانيين من حيث إنهم ليسوا سوى انعكاس للبشر الذين اخترعوهم بما في البشر من نقائص. وفي الحالتين تعمل النزعة العقلانية على تعرية الثقافة من عناصر لاعقلانية مثل الغموض والذاتية. ويتضح استمرار تلك النزعة في الفلسفة الرومانتيكية كما عند كانط وهيغل، أو المعاصرة في مدارس المنطق. فـ «أحدث مدارس المنطق» تنتقد «مفردات اللغة لأنها مجرد نسخ مزيفة ينبغي استبدالها بحاسبات محايدة» (جدل التنوير، 5). ما حدث بمجيء التنوير لم يكن سوى إمعان في نبذ البعد الإنساني تكريساً لرؤية شمولية تنبذ الاختلاف الذي تحمله الذاتية تفضيلاً لعالم من الانضباط الموضوعي يسوده التشابه ويستطيع العقل الأداتي أو التقني، كما يسميه أعضاء مدرسة

Mission: An Analysis of His Personality and Influence (New York: Harper and Brothers, World Perspectives Series, 1959): "Freud's Jewish background, if anything, added to his embrace of the enlightenment spirit," p. 3.

(21) تبنى زينوفانيس (560 ق.م.- 478 ق.م.) فلسفة ترى الأشياء في وحدة جوهرية أو حقيقية تنفي انفصالها عن بعضها البعض بوصفه انفصالاً ظاهراً.

فرانكفورت، من ثم تحليله وحسابه بدقة تمهيداً للسيطرة عليه.[22]

الشمولية ونبذ الاختلاف اللتان سادتا التنوير لا تلبثان في تحليل أدورنو وهوركهايمر أن تفضيا إلى شمولية ومساواة أخريين كانتا، كما سبقت الإشارة، المحرك الأول والمباشر لما جاء به الكتاب من موقف نقدي تقويضي تجاه التيار التنويري، بل، كما رأينا، تجاه الحضارة الغربية في أحد أبرز مكوناتها أو منابعها، وهو المنبع اليوناني: «الحشد الذي يبدو واثقاً من نفسه في شبيبة هتلر ليس عودة إلى البربرية وإنما انتصار للمساواة القمعية . . .» (**جدل التنوير**، ص13). فالنازية لم تكن كما هو شائع شذوذاً عن القاعدة، جريمة استثنائية في تاريخ الحضارة الغربية، أو بربرية غريبة على مجتمعات متحضرة: إنها على العكس تماماً بذرة كامنة في توجه عقلاني لا إنساني كانت دائماً تنتظر لحظة انبثاقها.

لكن إذا كان التنوير بنزعته العقلانية الشمولية نموذج أساسي للحضارة الغربية كما تتراءى فيما يطرحه أدورنو وهوركهايمر، فالسؤال لابد أن يتبلور حول ما هو مختلف عن تلك النزعة، أو بتعبير آخر: ما هو النموذج الخارج على تلك النزعة أو المخالف لها؟ هنا تحضر اليهودية من خلال الدين بوصفها خارجة على النموذج أو نقيضة له. فإذا كان التنوير يحتفظ بالأسطورة على الرغم من سعيه إلى تدميرها، فإن اليهودية تمارس تدميراً نهائياً للأساطير وترفض فكرة الخلاص السهل الذي يستبدل نظاماً بآخر كما تفعل الأيديولوجيا التنويرية حين تتعامل مع العلم كما لو كان أسطورياً. «ما يضمن الخلاص [في اليهودية] يكمن في رفض كل عقيدة تحل محله: إنها المعرفة المتحصلة نتيجة الرفض التام للوهم» (**جدل التنوير**، 23). بيد أن اليأس الذي تقوم عليه اليهودية يبقي قدراً من الغموض السحري من خلال مفهوم الإله الواحد الذي لا يجوز التلفظ باسمه. الدين اليهودي هو نقيض التنوير حين «يربط الأمل فقط بمنع إسباغ صفة الألوهية على ما ليس بإله، واعتبار المحدود لا محدوداً، والأكاذيب حقائقاً» (**جدل التنوير**، 23)، أي عكس ما يفعله التنوير حين يسبغ على العلم صفات الألوهية ويمنح العقل صفة اللامتناهي في تصنيفه وتحليله وتعداده للناس والأشياء.

---

(22) في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** هاجم ماركيوز، وهو أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت، المنطق الأرسطي بوصفه مسؤولاً عن إخضاع «جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو جسمية، وسواء تعلقت بالمجتمع أو الطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم، والحساب، والاستنتاج». انظر: عبدالغفار مكاوي: **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي** (الكويت: جامعة الكويت؛ حوليات كلية الآداب (13)، 1413-1993) ص28.

هذه المقارنة التي تعلي من شأن الرؤية اليهودية بوضوح لا يحتاج إلى تدليل، تسفر بعد ملاحظات قليلة عن موقف يقترب فيه المؤلفان كثيراً من الرؤية اليهودية في تقابلها مع الرؤية التنويرية. فالمعرفة المطلوبة، المعرفة الحقة، هي التي تدرك الأشياء في اختلافها، وفي كونها لا تسعى إلى علاقة مباشرة "immediate" بما تسعى إلى معرفته، كما تفعل الرياضيات باستكناهها العالم من خلال الأرقام. المعرفة الحقة معرفة لا تتشكل عبر تحديد زمكاني للعلاقة بين الأشياء، أو من خلال التصنيف والحساب، وإنما بوصف الوقائع «لحظات إدراكية تتبلور فقط في تطور دلالتها الاجتماعية والتاريخية والإنسانية»، أي من خلال رؤية ماركسية وإنسانوية في الوقت نفسه (جدل التنوير، 26-27).

ما يسعى إليه هوركهايمر وأدورنو إذاً هو في حقيقة الأمر رؤية علمانية حقيقية وتصحيحية من حيث هي تكشف زيف التنوير اعتباراً بالنتائج التي آل إليها، وهذه الرؤية، كما تبين، رؤية ترفض بعض أطروحات الفلسفة الحديثة كما تتجلى في المثالية الهيغلية المتماهية مع التنوير الأوروبي وتحل محلها رؤية ماركسية إنسانوية ترفض ما في المثالية وفي العقلانية التنويرية من علمانية متوهمة. وقد رأينا كيف تقترب رؤية المفكرين من الرؤية اليهودية الدينية التي يميزانها على النموذج الغربي/ اليوناني باستثنائها إلى حد كبير مما وقع فيه ذلك النموذج. هذا على الرغم من المنطلق العلماني المنافي للقداسة أو اللاديني لطرحهما. النموذج اليهودي منطلق هو الآخر لنقد يتحرك، مثلما تحرك النقد الفرويدي سابقاً، من رؤية فئوية إلى حد واضح.

من خلال الرؤية الفئوية التي باتت تسم المكون اليهودي بشكل لا تخطئه العين يستطيع المفكر أن يرى الثقافة من زاوية مغايرة لما هو سائد. فمثلما حدث في حالة التحليل النفسي، ومن قبل في حالة أفراد مثل سبينوزا وهاينه ودزرائيلي، يجد المنتمي إلى فئة أقلوية وخارجة عن التيار السائد اجتماعياً وسياسياً، وإن كان خروجاً نسبياً أو محدوداً، نفسه في موقع مختلف - بل ومميز في الغالب - من حيث قدرته على رصد ظواهر وسلوكيات وسمات يصعب على الواقع داخل التيار رؤيتها، وهو من ثم أقدر على نقد تلك الظواهر وتقديم قراءة مغايرة، ليست بالضرورة أو دائماً أدق أو أصدق وإنما هي مختلفة. كما أن من المسلم به أنها ستكون قراءة تنطلق من المصلحة الذاتية للقارئ أو الرائي. فهاينه، مثلاً، وكما سبقت الإشارة، كان أقدر على إدراك النزعة القومية بسبب ما شعر به من كراهية المجتمع المحيط به، حسب ما يذكرنا يورغن

هابرماس.[23] تلك الكراهية كانت أيضاً المحرك الرئيس، كما يقول إريك فروم، وراء شعور اليهود بوصفهم أقلية محتقرة «بأن لهم مصلحة في هزيمة قوى الظلام واللاعقلانية والخرافة التي حالت دون تحرر تلك الأقلية وتقدمها».[24] إننا من هذا المنطلق فقط نستطيع أن نفهم لماذا ألحق مؤلفا جدل التنوير كتابهما بمقالة حول «معاداة السامية». فالعداء المتأصل لليهود في الغرب والحرص على الدفاع عنهم سبب رئيس وراء تأليف الكتاب.

تيودور فانزنغروند أدورنو:

ولد أدورنو في ألمانيا عام 1903 وتوفي فيها عام 1969، أي أنه عاش شباباً وكهولة تزامنا مع ظهور النازية واشتداد سطوتها وآثارها الباقية رغم انهيارها. ومع أن أدورنو من المفكرين المتعددي الاهتمامات وحقول النشاط فإن المتأمل لمجمل أعماله لا يستطيع أن يتجاهل حجم المساحة التي تحتلها القضايا المتصلة باليهود وحجم اهتمامه بذوي الأصل اليهودي من المفكرين الآخرين والمبدعين على اختلاف حقول إبداعهم. وكان لمعاداة اليهود، التي عبرت عنها النازية في أقوى صورة ممكنة في العصر الحديث، دور رئيس ومحرض في تشكيل رؤيته الفكرية، كما هو الحال مع زملائه في مدرسة فرانكفورت وغيرهم من ذوي الخلفية اليهودية. بل إن الوضع الحرج الذي أوجدته النازية دفع حتى أولئك اليهود المندمجين في مجتمعاتهم، من أمثال أدورنو ورفاقه، ومنهم الناقد فالتر بنيامين، إلى استعادة هويتهم اليهودية وإن كانت جزئية، أو لعل التعبير الأدق هو أن تلك الهوية هي التي استعادتهم على نحو قسري إلى حد ما.[25]

في حالة أدورنو كان والده يهودياً، بينما كانت أمه كاثوليكية، مما يشير إلى مدى الاندماج الذي حققه في المجتمع الألماني ضمن مجموعات كبيرة أخرى من اليهود الذين دخلوا ما عرف بحركة الإصلاح، وهي حركة كان مندلسون، كما سبقت الإشارة،

---

(23) Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate* ed. and tr. By Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989) p. 82.

(24) رسالة سيغموند فرويد (مرجع سابق) ص3.

(25) أحد الذين تناولوا أدورنو بإجلال كبير مع تهميش خلفيته اليهودية هو إدوارد سعيد في كتابه صور المثقف (بيروت: دار النهار، 1996) ص63-67 حيث يصفه بـ «المثقف الأكمل» من حيث تمثيله للمثقف المنفي دوماً. ولعل مسألة المنفى هذه، بالإضافة إلى الانتماء الأقلوي، هي مما أعان سعيد نفسه على تطوير رؤية نقدية «مختلفة» إلى حد ما للحضارة الغربية سواء في الاستشراق أو غيره.

رائداً لها، إذ سعت عبر السنين إلى تخفيف حدة الانتماء اليهودي لدى اليهود وتسهيل اندماجهم في مجتمعاتهم الجديدة. وما حرص أدورنو على تبني اسم أمه «أدورنو» بدلاً من اسم أبيه «فايزنغروند» عند انضمامه لمعهد أو مدرسة فرانكفورت، كما يقول أحد الباحثين، إلا بسبب السمة اليهودية للاسم التي أراد أدورنو أن يبعدها بحيث تكون مجرد حرف أوسطي ويبقى الاسم الإيطالي اسماً عائلياً يعرف به.

ومع ذلك فإن الهوية اليهودية عادت لتلح على الفيلسوف لاسيما بعد عودته عام 1953 من منفاه في إنجلترا ثم الولايات المتحدة، وما يهمنا بالطبع هو الكيفية التي أثرت فيها تلك الهوية على أعمال أدورنو قبل وبعد ما حدث في ألمانيا النازية. أول سمات تلك الكيفية هي التي يشير إليها الأمريكي مارتن جي حين قال: «الدرس الرئيس الذي استخلصه أدورنو من المحرقة كان في الحقيقة الربط بين معاداة السامية والفكر الشمولي. لقد أدرك أن الآخرين ينظرون إلى اليهودي بوصفه الوعاء الأكثر عناداً لما هو آخري ومختلف وفاقد للهوية، السمات التي سعت شمولية القرن العشرين إلى محوها».[26] التوتاليتارية، أو الاستبداد الشمولي، هي أحد الأعداء الألداء الذين يحاربهم أدورنو مع بقية أعضاء مدرسة فرانكفورت في معظم كتاباته سواء كانت فلسفية أم سياسية أم نقدية (بل إن التوتاليتارية هي ما اشتهر بنقده مفكرون يهود آخرون لعل أشهرهم حنة أرنت).[27] أما العدو الثاني فهو النزوع نحو السائد والمتشابه، أي النزوع إلى رفض الاختلاف و«السلبية» بمفهومهما الفلسفي لا الأخلاقي المباشر. لكن هاتين الإشكاليتين ليستا سوى ما يراه الباحث من داخل الثقافة الغربية، أي الباحث الذي ينطلق من مسلمات معينة ليست بحاجة إلى تسمية لأنها مما اتفق عليه، وذلك على عكس ما قد يصل إليه الباحث من خارج تلك الثقافة وهو يناقش بعض تلك المسلمات. ولعل من الأمثلة الواضحة هنا النزوع إلى العلمنة في الثقافة الغربية. فهذا النزوع صار من مسلمات الفكر الغربي بشكل عام، وهو ليس مما يلفت الباحث في فكر أدورنو أو غيره بوصفه سمة أساسية من سمات الثقافة لا يتوقع أن يخرج عنها أحد. فأدورنو وغيره مشغولون بمسائل تقع تحت تلك المظلة الكبرى وشبه المسكوت عنها، أو حتى اللامفكر فيها أحياناً. والخلاف حين يحدث بين قادة الفكر الغربي هو غالباً فيما إذا كانت الثقافة تسير بشكل صحيح نحو العلمنة أم لا، أي ما إذا كانت العلمانية تتحقق من خلال عقلانية

---

(26) Martin Jay, *Adorno* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1984) p. 20

(27) الإشارة هي إلى كتابها النظام التوتاليتاري *Totalitarianism* (1948) أو أسس التوتاليتارية، كما ترجمه إلى العربية أنطوان أبو زيد، (بيروت: دار الساقي، 1993)

القرن الثامن عشر، مثلاً، أم أن تلك العقلانية تعيق الوصول إلى ذلك الهدف.

النقد الذي وجهه أدورنو في بعض أهم أعماله للفكر التنويري ينطلق من فشل ذلك الفكر في تحقيق ما انطلق لتحقيقه من أهداف وأهمها العدالة والحرية والعقلانية «الحقة». أعماله المختلفة، سواء ما كان منها مشتركاً أم منفرداً تنصب في هذا الاتجاه بشكل عام، وفي طليعة تلك الأعمال: **جدل التنوير** الذي ورد الحديث عنه؛ **أخلاقيات الحد الأدنى: تأملات من حياة تالفة** (1951)؛ **موشورات** (1955)؛ **الجدل السلبي** (1966)؛ **النظرية الجمالية** (1970). في كتاب **موشورات** *Prisms* نجد مقالات حول عدد من الشخصيات والمسائل المختلفة في الأدب والتاريخ. لكن اللافت هنا هو أن موقف أدورنو من الشخصيات التي يحلل أعمالها يتفاوت على نحو يتوافق مع الانتماء الإثني والثقافي، وإلى الحد الذي يصعب معه عزو الاتفاق أو عكسه إلى موقف فكري مجرد. ففي الكتاب ثماني مقالات تتناول شخصيات معروفة في التاريخ والاقتصاد والفكر والأدب والفن، وهي شخصيات تتفاوت بين يهودية الأصل وغير يهودية. اللافت هو أن ذوي الانتماء اليهودي هم الذين يحظون بإعجاب المؤلف واتفاقه معهم في معظم آرائهم، وذلك على عكس غير اليهود، باستثناء واحد فقط. فبينما نجده معجباً بكتّاب مثل كافكا وبروست وموسيقي مثل شونبرغ وناقد مثل بنيامين، وهم جميعاً من ذوي الانتماء اليهودي، نلاحظ أنه غير معجب بمعظم ما لدى مؤرخ مثل شبنغلر واقتصادي مثل فيبلين ومفكر مثل ألدوس هكسلي، وهم من غير اليهود (الوحيد من غير اليهود الذي يقدم من زاوية إيجابية هو الموسيقي باخ). هذا الانقسام يصعب أن نقول إنه وليد الصدفة، وإذا كان من الخطأ المبالغة في إصدار أحكام نهائية في هذا الصدد، فإن اختيار أدورنو لمن لا يعجب بهم، أو من يعترض على أفكارهم، من غير اليهود والعكس من اليهود، يثير سؤالاً منطقياً حول رغبة المؤلف، شعورية كانت أم لا شعورية، في تكريس الحضور والإسهام اليهودي الثقافي ونفي ما عداه من خلال إبراز غير اليهودي بوصفه مخطئاً على نحو من الأنحاء. كما أنه يرجح قول بعض الباحثين، مثل كيفن مكدونالد، من أن الجماعات اليهودية متكاتفة فيما بينها على الرغم من محاربتهم لتكاتف الآخرين فيما بينهم، أو ما يراه اليهود تعصباً قومياً ضد الأقليات. وقد رأينا من قبل كيف أن أدورنو وهوركهايمر يتبنيان في **جدل التنوير** موقفاً مشابهاً من الدين اليهودي في مقابل الفكر اليوناني.

إن التوافق اللاواعي أو اللاشعوري في هذا السياق يحمل أهمية ودلالة خاصة لأن اللاوعي يشير إلى توافق فكري أو قدر لافت من التجانس في توجه أعمال فكرية

وإبداعية أنتجت في أوقات وأماكن مختلفة وفي ظروف ثقافية واجتماعية متباينة. ذلك أحد الروابط الأساسية ما بين أدورنو وكافكا، أو بين أدورنو ودريدا، مثلاً، على الرغم من تباينهم في أمور كثيرة أخرى. لكن لاشك أن الرابط الواعي مهم أيضاً لما فيه من موقف تضامني بين أفراد الفئة الواحدة يصل إلى حد تبني سياسة ثقافية في مواجهة الأكثرية. ومن هنا نفهم سر هذا الحضور المكثف للمفكرين والمبدعين اليهود أو ذوي الانتماء اليهودي في بعض أعمال أدورنو وسر انشغاله بقضايا تهمهم في المقام الأول. كما يتضح من طبيعة الموقف الذي اتخذه تجاه أولئك في مقابل الموقف الانتقادي غالباً المتخذ إزاء غير اليهود، كما أشرت قبل قليل.

في كتاب **موشورات**، ينبع العنوان، كما يبدو، من الطبيعة المقالية للكتاب من ناحية ومن إبرازه شخصيات ورؤى متباينة على نحو يذكر بالموشور ذي الانعكاسات الضوئية واللونية المتعددة، من ناحية أخرى. وليس من شك في أن التعددية التي يوحي بها العنوان أطروحة أساسية للكتاب بقدر ما هي معيار لتقويم الأفكار والشخصيات موضوع التناول. ففي مقالة حول المؤرخ الألماني شبنغلر يناقش أدورنو موقف ذلك المؤرخ تجاه مستقبل الغرب وتجاه تاريخ ألمانيا وثقافتها، وهو موقف معروف بتشاؤمه على النحو الواضح من كتاب **انحدار الغرب** (1922) الذي يشير أدورنو إلى أنه لاقى نجاحاً في البدء لم يلبث أن تحول إلى رفض على مستوى القراء الألمان. ويرى أدورنو أن الموقف تجاه الكتاب يعكس تطورات في الثقافة الألمانية مهدت لظهور النازية بما قامت عليه من إلهاب للمشاعر القومية باتجاه التوسع والسيطرة. ومن هنا فإن أدورنو يتخذ من الكتاب مدخلاً لتوجيه نقد آخر للنازية، لكنه ما يلبث أن يعود إلى صاحب الكتاب، الذي اتفق مع أطروحته بدءاً، ليكتشف أنه جزء من توجه عام غلب عليه الاستبداد الشمولي الذي رفض فكرة الاختلاف الفردي وهمش دور الأقليات. ومن هنا أيضاً تبدو الأطروحات الفكرية لدى شبنغلر لا تقل تآمراً تجاه تلك الأقليات وأفرادها المختلفين من وسائل الإعلام والمؤسسات والأنظمة السياسية:

> إنه من خلال الإيماءة التنظيمية الشاملة للمخطط الإدراكي الذي يتبناه شبنغلر، المخطط الذي يتخطى الثقافات كما لو كانت مجرد حجارة متعددة الألوان ليروح هادراً من خلال «القدر» و«الكون» و «الدم» و «الروح» بلا مبالاة تامة، يفصح خيط الهيمنة الناظم عن نفسه.[28]

(28) Theodore W. Adorno, *Prisms* tr. Samuel and Shierry Weber (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981) p. 61.

الهيمنة التي ينضوي شبنغلر غير اليهودي تحت لوائها هي ما يصوره الفيلسوف الإنجليزي ألدوس هكسلي في روايته **عالم جديد جريء** (1932). ومع أن في الرواية ما يدعم بعض أطروحات أدورنو نفسه تجاه الحضارة المعاصرة بما فيها من إهانة لإنسانية الإنسان وهيمنة سلطوية شمولية، فإن هكسلي، حسب أدورنو، يقع في النهاية ضحية انتمائه الثقافي إلى المجتمع البورجوازي الإنجليزي ذي النزعة البيوريتانية (التطهرية). ومن هنا فإن روايته المستوحاة من النموذج الأمريكي بتفوقه التقني ومستقبله المظلم الذي يحول البشر إلى كيانات مصنعة وفاقدة للإرادة، تفقد الكثير من قيمتها. ومن مظاهر الضعف التي يراها أدورنو شخصية بيرنارد ماركس الذي يثور على النظام الاجتماعي المهيمن والذي يقدمه هكسلي على هيئة «شخصية يهودية كاريكاتيرية رؤوفة بالآخرين ولكن على نحو متشكك» (موشورات، 106). ومع أن الكاتب الإنجليزي لا يشكك في صدق نوايا بيرنارد، فإنه يعزو موقفه بوصفه يهودياً إلى عقدة نقص، وهو ما يفصح عن عدم استيعاب كافٍ من قبل هكسلي لوضع اليهود في المجتمعات الأوروبية، كما يقول أدورنو. ذلك أن «هكسلي يدرك جيداً أن اليهود يضطهدون لأنهم لم يندمجوا على نحو تام وأنه لهذا السبب عينه يمتد وعيهم أحياناً إلى ما يتجاوز النظام الاجتماعي» (موشورات، 106)، بمعنى أن غربتهم على النظام الاجتماعي الذي لم يستوعبهم أو لم يندمجوا فيه جعلهم أحرى بنقده بين الحين والآخر.

هذا الدفاع عن الشخصية اليهودية في رواية هكسلي هو أيضاً، بل ربما في المقام الأول، دفاع عن أدورنو نفسه من حيث هو يشارك بيرنارد انتماءه، ومن حيث هو أيضاً ناقد للكيانات الاجتماعية والثقافية الأوروبية والأمريكية على حد سواء. وحين يقرر أدورنو في نهاية تقويمه لرواية هكسلي فشل الرواية فإنه يقيم حكمه على أسس منها تحيز الرواية لأرضية ثقافية بروتستانتية: «تحمّل الرواية ذنب الحاضر على كاهل الأجيال القادمة. وهو ما يعكس مبدأ 'ليس في الإمكان أحسن مما كان' الذي يمثل المنتج النهائي للمزج البروتستانتي بين الاستبطان الداخلي والكبت» (موشورات، 117). لكن أدورنو لا يسائل نفسه عما إذا كان هو خاضع لمبدأ ثقافي آخر يجعله متحيزاً بالضرورة سواء في فهمه لنفسه أو للآخر بغض النظر عن كونه بروتستانتياً أم غير ذلك. إنه ناقد بارع وعميق حين يأتي الأمر إلى تحيزات الآخرين، عجز هكسلي مثلاً عن تصور مستقبل أو تطور حضاري باتجاه البربرية دون أن تكون هناك معارضة داخلية لذلك التصور أو ما سيفضي إليه من تطورات، أو اندماج شبنغلر في السياق العام للرؤية المهيمنة على ثقافته وعصره. لكنه لا يرى، على ما يبدو، أنه محكوم هو، أي أدورنو،

برؤية مضادة تظل تبحث عن الخلل في السياق الذي ينتقده وتقيم معيارها على ما إذا كان الموقف متفقاً مع رؤيته أم غير ذلك.

هكذا مثلاً يعجب أدورنو أيما إعجاب بموسيقي مثل آرنولد شونبرغ لأسباب من أبرزها أنه لم يخضع في عطائه الإبداعي لمتطلبات الحضارة المحيطة به. وشونبرغ الذي ألف موسيقى غير متوقفة على السلم الموسيقى atonal كان معارضاً للمعطيات الحضارية أو الثقافية من داخلها، وبعيد عنها باختياره، الأمر الذي مكنه، حسب أدورنو، من أن «يتصل بالتيار الخفي والجمعي للموسيقى وينجز تلك الاستقلالية التي تمكن كل عمل من أعماله من أن يكون ممثلاً للموسيقى بأكملها» (**موشورات**، 151). هذه الصلة بالتيار الخفي للموسيقى تعني أن شونبرغ قد حفر عميقاً في بنية الحضارة ليتصل بأعماقها غير الملوثة بما التاثت به حضارة التنوير الغربية المعاصرة، إلى الحد الذي مكنه من أن يكون «تقليدياً» حقاً، كما يقول أدورنو. أما كون شونبرغ قد حقق ذلك الاتصال بالعميق من بنية الحضارة واستقام له أن يكون «تقليدياً» أو متصلاً بالتقاليد الحقيقية على الرغم مما في أعماله من تجريبية حادة، فإن أدورنو يفسرها بمفارقة مدهشة وباعثة على التأمل: «إن التقليد حاضر في الأعمال التي توصف بالتجريبية على نحو متأسٍ أكثر من حضوره في الأعمال التي تجهد لتكون تقليدية» (**موشورات**، 155).

هذا الإعجاب بشونبرغ يأتي من ناقد اشتهر بمعرفته الواسعة للموسيقى ونقده لها، وهو دون شك نقد له أهميته الخاصة لدارس الموسيقى، كما هو الحال في كتابات أدورنو الأخرى حول الموضوع وهي كثيرة. لكن الإفراط في الإعجاب، لا سيما إذا قورن، بالإفراط في نقد الآخرين ممن يتناولهم أدورنو في كتاب **موشورات** يستثير أسئلة حول مقدار التحيز في كلا الموقفين. وسنلمس مقدار التحيز حين نصل إلى ختام مقالة أدورنو لنكتشف ذلك الجانب في شخصية شونبرغ الذي جعله في تقدير أدورنو قادراً على القيام بعمله الخارق حين تجاوز حجب الحضارة، مثل أدورنو نفسه وزملائه من أصحاب المدرسة الفرانكفورتية، لاكتشاف أعماقها التي لم يصلها على ما يبدو غيره من الموسيقيين بنفس القدرة والتفرد. ففي ختام المقالة يشير أدورنو إلى الأعمال الأخيرة لشونبرغ التي تميزت بتشظيها، أي بعدم اكتمالها، وهي خاصية تتصل بالموضوع الذي تتمحور المقالة حوله. والإشارة إلى مقطوعة بعنوان «ناجٍ من وارسو» يتحقق فيها وضع غريب، كما يقول أدورنو، حيث إن الجانب الجمالي يتوقف أو يعلق من خلال استعادة الموسيقي لتجاربه التي يتعذر على الفن الوصول إليها. فالموسيقي هنا، متمثلاً بشونبرغ طبعاً، يصل إلى منطقة من التعبير عن الألم - الناتج عما يتذكره في معسكرات وارسو

النازية - يلتحم فيها من ناحية بمعاناة الإنسانية كما تتضح في «أولئك الذين يمثلون الكل بوصفهم ضحاياها»، ويحقق، من ناحية أخرى، قدراً من الشفافية في تعبيره تتجاوز الفن التقليدي. ذلك على الأقل ما يبدو أن أدورنو يريد قوله في سعيه لرسم صورة لموسيقى وموسيقي متجاوزين للمألوف. أما السر في ذلك كله فهو الهوية اليهودية: «الأغنية اليهودية التي تختتم بها 'ناجٍ من وارسو' هي الموسيقى حين تكون احتجاج الإنسانية ضد الأسطورة» (موشورات، 172)، أي أن شونبرغ يحقق في موسيقاه ما يحققه مفكر مثل أدورنو من خلال نقده للتنوير أو للحضارة الغربية ككل بوصفها بناءً مثقلاً بالتفكير الأسطوري كما يتبين من كتاب **جدل التنوير**. وليس خافٍ أن الهوية اليهودية هي التفسير غير المعلن مباشرة لتلك القدرة على الشفافية والوعي والاحتجاج على الكوارث.

من المواقف النقدية التي اشتهرت عن أدورنو رفضه للشعر بعد أوشفيتس، والتي يرى الكثيرون أنه موقف يدل على استحالة كتابة الشعر، بما هو تعبير عن إنسانية الإنسان وحسه الجمالي، بعد الفظائع التي ارتكبتها النازية في ألمانيا ضد اليهود والتي كان الغرب متواطئاً مع النازية بصمته إزاءها (وأوشفيتس هي أشهر المعتقلات النازية لليهود). ذلك ما يؤكده في نهاية مقالة له ضمن كتاب **موشورات** نفسه بعنوان «النقد الثقافي والمجتمع»: «إن كتابة الشعر بعد أوشفيتس عمل بربري»، موضحاً أن الشمولية، التي كانت النازية من نتائجها، قد هددت المجتمع إلى حد أن القدرة على نقد الكارثة المحيطة تتناقص بسرعة شديدة.[29] ومما يؤكد مركزية الأطروحة لدى أدورنو تكررها في أماكن أخرى، مثل مقالة له من كتاب **نماذج نقدية**، وهو من آخر أعماله، عنوانها «التعليم بعد أوشفيتس» يبدأها بالقول «إن المطلب الأول من التعليم ككل هو ألا تتكرر أوشفيتس»، أي ألا تتكرر المأساة التي حلت باليهود والتي يمكن أن تحل بغيرهم، وهو مستاء من أن الهدف المشار إليه لم يتحقق بالشكل المطلوب، فالمؤسسات التربوية الغربية لم تبذل الجهد الكافي للتنبيه إلى فظائع النازية.[30]

---

(29) هناك من يرى أن العبارة لا تعني ما يدل عليه ظاهرها، أي رفض الشعر بوصفه شعراً، ومن أولئك الباحث ليونارد أولتشنر الذي يفسر العبارة على أنها تعبير عن رفض أدورنو لنوعية الشعر الذي كان سائداً في ألمانيا في العقود الأولى من القرن العشرين وليس للشعر ككل. كما أنه يذكرنا بأن أدورنو غير موقفه حين اطلع على شعر بول تسيلان المتحورة حول تجربته في الهولوكوست. انظر: Leonard Olschner, *Yale Companion to Jewish Writing and Thought* (مرجع سابق) ص691-696.

(30) *Critical Models: Interventions and Catchwords* tr. Henry W. Pickford (German ed. 1969; New York: Columbia UP, 1998) p. 191.

يقول عبد الغفار مكاوي في دراسة تعريفية ونقدية جادة للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: «لقد انطلقت فلسفة أدورنو في التاريخ من تجربة معتقل أوشفيتس. ولكن يبدو أنها انتهت إليها أيضاً، وجعلت من أهوالها مقياساً مطلقاً للتجربة التاريخية كلها (على الرغم من عدم اعترافه بوجود أي مقياس مطلق . . .»[31] ثم يتساءل الباحث عن الخلفية اليهودية لأدورنو وصحبه متسائلاً: «وهنا لا يملك الكاتب أو المفكر من العالم العربي إلا أن يسأل 'أدورنو' وصحبه المنحدرين من أصل يهودي: لماذا أوشفيتس بالذات؟ أمن الحق أنها وحدها هي الجحيم المطلق والمقياس المطلق لتسلط الإنسان على الإنسان؟»[32] هنا يضع مكاوي يده على أحد الخيوط الناظمة والقوى المحركة للإنتاج الفكري والإبداعي اليهودي/ الغربي الذي ينسلك أدورنو ضمن من ينسلك فيه منذ مندلسون في القرن الثامن عشر وحتى جاك دريدا وبول تسيلان وغيرهم في عصرنا الحالي مروراً بمن مررنا عليهم في تأملاتنا السريعة هذه. إنه الموقف مما يعد «معاداة لليهود» (معاداة السامية)، المعاداة التي يشهد بها الواقع حيناً ويضخمها الموقف الأيديولوجي والرؤية الشعرية حيناً إن لم نقل أحياناً أخرى.

المحاجة اليهودية التقليدية في نقد الموقف الأوروبي تجاه اليهود تقوم على المرتكز الأساسي الذي سبق التوقف عنده في فصل سابق من هذا الكتاب، وهو مرتكز الاختلاف، اختلاف اليهود وتفوقهم على من عداهم. عند هذا المرتكز/ السمة يلتقي أدورنو ومعه التكتل اليهودي في مدرسة فرانكفورت مع غيرهم من المفكرين والكتاب اليهود. فهم مختلفون عن التيار العام للحضارة الغربية، كما تبينا قبل قليل في جدل التنوير، من حيث هم غير خاضعين لنموذجها التنويري السائد منذ اليونانيين، وهم مختلفون في إبداعهم من حيث هم قادرون، كما في مثال شونبرغ، على استبطان التيارات الأعمق للحضارة، وهم مختلفون بعد ذلك وقبله في أطروحات ماركس وفرويد ومن بعدهم أدورنو ومدرسة فرانكفورت. ومع أن التصور اليهودي للاختلاف مبني على

---

(31) النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (مرجع سابق) ص76.

(32) يطرح مكاوي بعد تساؤله المقتبس أعلاه مسألة الموقف الذي كان ينبغي لأدورنو وغيره من ذوي الانتماء اليهودي أن يتخذوه تجاه إسرائيل وما تمارسه من فظائع تجاه الفلسطينيين في نبرة عاطفية مبررة مستغرباً ازدواجية المواقف. أنظر أيضاً ملاحظة مكاوي في موضع سابق من كتابه حول هجوم مدرسة فرانكفورت على العقلانية وقوله إن «تعميم الهجوم على العقلانية وراءه دافع 'يهودي' خاص للهجوم على اللاعقلانية النازية، كما يكشف عن تجاهل متعمد للاعقلانية الصهيونية ودولتها المغروسة في قلب الوجود العربي والإسلامي» (ص45).

التميز وليس على مجرد التباين، فإن كلاهما، التميز والتباين، مهم في تحليل المكون اليهودي، الأول يبرزه البعد الأيديولوجي في الرؤية اليهودية الذاتية، والثاني، أي التباين، يكشفه التحليل السوسيولوجي، لاسيما سوسيولوجيا أو علم اجتماع المعرفة، في تحليل علاقة الفئات بالسياق الاجتماعي والثقافي الأكبر وكيفية تشكل المعرفة ضمن تلك العلاقة، علماً بأن الحاجة تبرز أحياناً لتوظيف زوايا رؤية أخرى للكشف عن مختلف أبعاد تلك الرؤية.

جانب مهم من الاختلاف اليهودي يبرز في نزعة التقويض في كثير من الأطروحات التي قدمتها مدرسة فرانكفورت، التقويض بمعناه المباشر وهو إثبات هشاشة التركيبة الثقافية الغربية في وجهها اليوناني/المسيحي، كما في نقد التنوير. وإذا كانت هذه النزعة قد خلصت إلى أعمال فكرية عميقة ومبدعة فإن ذلك لا ينبغي أن يغيِّب بعدها الفئوي المنطلق من شعور حاد بالاختلاف الثقافي والرغبة في إثبات شخصية ثقافية مغايرة للمحيط الثقافي والاجتماعي السائد. وفي هذا الجانب تبرز جهود مدرسة فرانكفورت بوصفها جهوداً بحثية نقدية مكثفة ترصد وتحلل وتنقد الكيانات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة دون أن تنتمي إليها تماماً. فأعضاء المدرسة لم يكونوا فلاسفة بالمعنى التقليدي، ولا علماء اجتماع أو اقتصاد بالمعنى المتعارف عليه، وإنما هم مفكرون من طراز مغاير لما عرفته الثقافة الغربية، يقرءون الفلسفة لينقدوها وليس ليقدموا منظومات فلسفية بديلة، كما أنهم، من ناحية أخرى، يحللون النظريات الاجتماعية ليكشفوا تهافتها. كانوا نقاداً ومفكرين ثائرين على ما هو محيط بهم، تماماً مثلما كان فرويد ومن قبله سبينوزا، سمة أطروحاتهم التطرف ومنطلق رؤاهم الاختلاف وهدفها النقد المقوِّض.[33]

أحد الكتب التي أصدرها أدورنو عنوانه **أخلاقيات الحد الأدنى: تأملات من حياة تالفة** (1951)، وهو كتاب طريف وفريد في ضروب التأليف، وقد نبه المؤلف إلى ذلك حين أشار إلى «الشخصية المتشظية» التي اتسم بها. تلك الشخصية ليست غريبة تماماً عن الكتاب الذي تحدثنا عنه بشيء من التفصيل أعلاه، أي **جدل التنوير**، بملاحقه وطريقة تبويبه، لكنها هنا تتراءى على قدر أكبر من الحدة والوضوح. فالكتاب، كما يشير أدورنو في إهدائه الكتاب إلى صديقه هوركهايمر، يتسم بـ «التخلي عن الترابط

(33) انظر ما يقوله عبد الغفار مكاوي حول استعصاء مدرسة فرانكفورت على التصنيف في قوله مثلاً: «لم يشأ 'أدورنو' - على سبيل المثال- أن يكون فيلسوفاً ولا عالم اجتماع بالمعنى الحرفي أو المهني للكلمة»: **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت** (مرجع سابق، ص35-36).

النظري الواضح»، إشارة إلى تألف الكتاب من مجموعة مقولات وأطروحات متفرقة وغير متصلة ببعضها البعض على نحو متماسك. يقول أدورنو إنه أراد لكتابه ذلك الشكل ليكون تعبيراً عن أن أفكاره تنتمي إلى فلسفة لا تحقق كامل الانتماء إليها.(34) والمقصود بهذه المفارقة، على ما يبدو، هو أن الكتاب يتصل بفلسفة لا يريد أن يلتزم بمتطلباتها تماماً، وإن لم ينفصل عنها تمام الانفصال. أما لماذا يحدث ذلك، فلأن الهدف، كما يبدو أيضا، هو الإيماء إلى علاقة متوترة بتلك الفلسفة التي ينتمي ولا ينتمي إليها. لكن ما هي تلك الفلسفة؟ ذلك ما لا يتضح تماماً، وإن كان في نقد الكتاب للتنوير مرة أخرى ما يوحي بأن المقصود هو الموروث الفلسفي الأوروبي التنويري، الموروث الذي لا يستطيع أدورنو أن ينتمي إليه مثلما انتمى هيغل أو هايدغر، الفيلسوفان اللذان طالما انتقدهما أدورنو وغيره من أعضاء مدرسة فرانكفورت.

غير أن الكتاب يومئ من خلال عنوانه إلى سياق فلسفي يتجاوز التنوير إلى الفلسفة اليونانية حيث إن العنوان **أخلاقيات الحد الأدنى** يستعيد على نحو نقضي كتاباً لأرسطو عنوانه **أخلاقيات الحد الأعلى** *Magna Moralia*، فالحد الأدنى من الأخلاق، كما من أشياء أخرى كثيرة، صار هو السائد والمعيار، ومن يرى ذلك هو من وجد نفسه في موضع الضحية. الفلسفة، كما هي المعارف والقيم الكبرى للحضارة الغربية، تصبح جزءاً من ذلك الحد الأدنى الذي يتمسك به المفكر وإن عانى من بقية أجزائه بوصفها متواطئة مع بقية التشكيل الحضاري.(35) إحدى المقولات، أو الشظايا، التي يتألف منها الكتاب تقول «إن الشظية في العين هي عدسة التكبير الأفضل»، وهذا بالفعل هو ما يفعله المفكر المتماهي مع موقعه اليهودي إذ ينظر إلى العالم من خلال ما يجده من شظايا، وإذ يسعى لتشظيته أيضاً من خلال تلك الشظايا.

---

(34) *Minima Moralia* tr. E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1974).

(35) يسير مفهوم «الجدلية السلبية»، وهو عنوان أشهر كتب أدورنو، في الاتجاه نفسه تقريباً، حيث إنه يقوض مفهوم «الجدلية الإيجابية» التي تحكم الفلسفة الغربية منذ أفلاطون بل التي تحكم الحضارة الغربية ككل أو المتن الرئيسي لتلك الحضارة. يقول أدورنو:

حسب أحدث المجادلات الجمالية المتعلقة بالدراما النقيضة والبطولة النقيضة، فإن الجدلية السلبية، تلك التي تنأى بنفسها عن كل الموضوعات الجمالية، يمكن أن تسمى النظام النقيض (اللانظام). فمن خلال وسائل منطقية، تسعى تلك الجدلية إلى أن تضع، في مكان الوحدة من حيث هي مبدأ وهيمنة المفهوم المفروض من أعلى، ذلك الذي يعد خارجاً عن تلك الوحدة.

انـظـر: *Negative Dialectics* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970) tr. Dennis Redmond (2001) في: http///www.efn.org/~dredmond/ndtrans.html

جانب من الشخصية المتشظية للكتاب تتمثل في طابعه الذاتي الذي يجعله أقرب إلى العمل الإبداعي، الفني أو الأدبي، من حيث اللغة والشكل. فالرؤية الشخصية أو الفردية التي قام عليها الكتاب، كما يقول مؤلفه في الإهداء (وإن كان مفهوم «التأليف» هنا محل تساؤل بما هو دال على التآلف والانسجام)، تؤكد أن رؤاه قامت على «أكثر المجالات الذاتية ضيقاً، أي مجال المثقف إذ يكون مهاجراً». ويضيف أن الكتاب، الذي كتب أثناء الحرب الثانية، مساهمة فلسفية تنطلق مرة أخرى من الذاتية تحت ضغط الأوضاع المعاصرة، الذاتية التي تستعيد حيويتها بوصفها مصدراً للرؤية الفلسفية في خروج متعمد على قيم التنوير التي كرسها هيغل والمتمثلة بالعقلانية والموضوعية. لقد أعادت الظروف المعاصرة إلى الذاتية مشروعيتها لتصير مصدراً للرؤية الفلسفية.

سمة التشظي في كتاب أدورنو وبعض كتاباته الأخرى تربطه بأعمال زميله الأكبر سناً والأكثر اتصالاً بالنقد الأدبي فالتر بنيامين لاسيما كتاب **مشروع الأروقة** الذي يعد كتاباً متشظياً بحق والذي آذن بنوع من الكتابة التي اشتهر بها المفكر الفرنسي جاك دريدا واتجاهه التقويضي. وقد تنبه بعض المفكرين والباحثين المعاصرين إلى هذه الصلة، منهم يورغن هابرماس والناقد الإنجليزي تيري إيغلتون. كما أن ممن تنبه لها المؤرخ الأمريكي مارتن جي الذي يقول:

> إن التوازي ما بين التقويض وأدورنو مدهش للغاية. فقبل ظهور هذه الموضة بزمن طويل كان أدورنو يصر على القوة التي تمتلكها الشظايا غير المتجانسة التي تتسرب عبر النسيج الإدراكي، كان يرفض كل فلسفة تعتمد على الهوية، يرفض الوعي الطبقي بوصفه «إيجابياً» على نحو غير مقبول، وينكر القصدية في صنع الدلالة. حقاً، لا تكاد توجد مسألة في التقويض المعاصر لم تمسها يد التطوير العميق في أعماله.[36]

يشير مارتن جي أيضاً إلى دور بنيامين في تطوير فكر أدورنو، وبنيامين وثيق الصلة، سواء في فكره أو في أسلوب تأليفه، بالتطورات الفكرية التي حدثت في النصف الثاني من القرن العشرين، ومنها ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، بما يشمله ذلك من تقويض وغيره.[37] ففي كتاب **مشروع الأروقة** نجد الأسلوب المتشظي متمثلاً بذلك العدد الهائل

---

(36) مرجع سابق، ص21.

(37) من دلائل الصلة بين أطروحات مدرسة فرانكفورت وتطورات الفكر الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين ما ذكره المفكر الفرنسي ميشيل فوكو في مقالة بعنوان «أدورنو، هوكهايمر، =

من الملاحظات والاقتباسات التي جمعها بنيامين وتركها على شكل كولاج دونما رابط ظاهر. والمعروف أن بنيامين في كتابه المشار إليه قام بتحليل ثقافي مدهش بعمقه وتفاصيله لمدينة باريس بوصفها مركزاً لثقافة أوروبا في القرن التاسع عشر، أو بتعبير بنيامين بوصفها «عاصمة القرن التاسع عشر».[38] والتوجه الكتابي أو التأليفي سواء لدى أدورنو أو لدى بنيامين من قبل شبيه إلى حد كبير بما نجده، وإن بشكل أكثر تطرفاً وكثافة، لدى جاك دريدا لاسيما في كتابه **غلا أو قرعات الناقوس** (1974).

= وماركيوز: من هو نافي التاريخ؟» قائلاً: «لو أنني التقيت أعضاء مدرسة فرانكفورت حين كنت شاباً، فلربما أغرتني إلى درجة ألا تكون لي وظيفة في الحياة سوى التعليق عليهم. لكن ذلك لم يحدث وبدلاً منه ظل تأثيرهم علي بأثر رجعي، مساهمة وصلت إليها عندما لم أعد في مرحلة 'الاكتشافات' الفكرية». يستشهد به مارتن جي في كتابه: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (Berkeley: U of California P, 1973) p. xviii.

(38) Walter Benjamin, *The Arcades Project* tr. Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1999). بدأ بنيامين العمل على كتابه عام 1927 وظل يكتبه حتى وفاته منتحراً عام 1944 على الحدود الأسبانية الفرنسية، حين وجد الكتاب معه على شكل رزمة ضخمة من القصاصات، تم فيما بعد تحريرها ونشرها لأول مرة بالألمانية عام 1982. والترجمة الإنجليزية المشار إليها هنا هي أول ترجمة للكتاب إلى تلك اللغة.

الملحق اليهودي: إيلي دريدا

«في بعض الحالات سأقول وباستمرار 'نحن اليهود'. هذه 'النحن' المعذبة كثيراً تكمن في العمق الاكثر قلقاً من فكري، الفكر الذي وصفته والابتسامة أبعد ما تكون عني بفكر 'آخِر اليهود'».

جاك دريدا

«هذه الكلمة [يهودي]، التي تمخر حياته [دريدا] وحياتي، أعماله كلها والآن هذا الكتاب، لو حاولنا أن نجمع كل ما يرتجف في حروفها، ستتجمع لدينا مجلدات وأسفار ضخمة».

إلين سيزو

«إن تقويض النصوص شكل من أشكال الشكوكية المتطرفة تجاه المقولات التقليدية، شكل من تحطيم الأيقونات، تحطيم الأصنام. بالنسبة لي هنا تكمن يهودية [دريدا] وليس في إخلاص لله أو اي تصوف قبالي».

رتشارد كلاين

يحاول العنوان الذي اخترته لهذا الفصل حول المفكر الفرنسي جاك دريدا أن يختصر جانبيه الأساسيين: أعماله وأطروحاته الفكرية، من ناحية؛ وحياته الشخصية وصلتها بأعماله، من ناحية أخرى. وهذان الجانبان، كما لابد أن يكون اتضح للقارئ، هما طرفا المعادلة التي تتبلور حولها مناقشاتي في هذا الكتاب لما يتضمنه المكون اليهودي من أعلام وسمات وأطروحات. ففي تقديري أن الصلة بين الحياة الشخصية والأطروحات الفكرية لدى المفكرين والكتاب صلة حيوية تؤكدها الشواهد الكثيرة

المتكررة وتقوم عليها في الوقت نفسه الأطروحة الأساسية لهذا الكتاب. فمن الحياة الشخصية نبعت الأطروحات، وفي الأطروحات تتمرأى جوانب كثيرة من الظروف الشخصية. ذلك على الأقل ما أرجو أن يتضح مرة أخرى في ما يلي من ملاحظات حول أحد أشهر المفكرين المعاصرين وأكثرهم تأثيراً والذي يحمل، ليس بالمصادفة في تقديري، خلفية يهودية.

ولد جاك دريدا عام 1930 في مدينة البيار قرب العاصمة الجزائرية لعائلة سيفاردية يهودية كانت قد نزحت مع من نزح من اليهود والمسلمين من شبه الجزيرة الأيبيرية في فترة الحملات التطهيرية المسيحية المعروفة بمحاكم التفتيش. وقد أطلق عليه عند ولادته اسم «جاكي» تيمناً باسم الممثل الأمريكي جاكي ستيورات، إلا أن دريدا، كما أشار فيما بعد، غير اسمه إلى «جاك» ليكون أقرب إلى الشخصية الفرنسية التي اكتسبها بعد تركه الجزائر حيث كان يقيم بوصفه فرنسياً مستوطناً، أو مستعمراً. وحين سئل في مقابلة نشرتها المجلة الأدبية الفرنسية «ماغازين ليترير» عن تغيير اسمه، كانت إجابته مفصلة وتؤكد أهمية الاسم، وهي من هنا تستحق أن نقتبس أكثرها:

> تطرح علي هنا سؤالاً خطيراً في الواقع. نعم غيرت اسمي عندما بدأت النشر، في فترة دخول الشرعية الأدبية أو الفلسفية إجمالاً التي كنت أنظر إلى أجوائها على طريقتي. رأيت أن اسم (جاكي) لم يكن اسماً ممكناً لكاتب واخترت نصف اسم مستعار تقريباً، قريب من الاسم الحقيقي بالتأكيد لكنه اسم فرنسي ومسيحي وبسيط، فكان أن محوت من الأشياء أكثر من أن أعبر عنه بكلمتين (قد يجب مرة أخرى بصورة نهائية تحليل الظروف التي تختار فيها أحياناً طائفة معينة - الطائفة اليهودية في الجزائر - في الثلاثينات أسماء أمريكية وأسماء نجوم أو أبطال في السينما مثل ويليام وجاكي، إلخ.) لكنني لم أمس لقبي (دريدا) أبداً الذي استحسنته كثيراً، ألا ترى ذلك؟ إنه يرن في داخلي - لكنه يرن مثل اسم لأحد غيري في النهاية . . . فهو الذي يتيح لي التحدث بهذا الشكل والتحدث بحرية.[1]

ويتضح من المقابلة أن «جاك» و«جاكي» ليسا الاسمين الأولين الوحيدين لدريدا، فهناك أيضاً اسم نابع من المهاد اليهودي هو «إيلي». يقول دريدا في إجابته حول سؤال يتعلق

---

(1) مسارات فلسفية ترجمة محمد ميلاد (اللاذقية: دار الحوار، 2004)، ص72-73. يشير المترجم إلى أن المقابلة المترجمة نشرت في «ماغازين ليترير» ع286 في آذار 1991.

بذلك الاسم: «هو ليس مسجلاً في الحالة المدنية ولا أدري السبب. لدي بعض الافتراضات». وحين يلاحظ السائل أن ذلك الاسم «يلعب دوراً بالنسبة إليك» يجيب بطريقة التفافية عرفت عنه هي أقرب إلى منهجه التقويضي: «ربما، لا أدري إن كان الأمر صحيحاً وتلقائياً أو أنني اختلقته شيئاً فشيئاً، نسجت خرافة. رويت لنفسي حكاية بهذا الشأن، وفي وقت متأخر نسبياً، ليس قبل السنوات العشر الأخيرة أو الخمس عشرة سنة» (السابق، ص73).

ما لم يختلقه دريدا على وجه التأكيد هو أن هويته اليهودية التي يشير إليها «إيلي دريدا» ظلت رغم انغمارها وتواريها هامشاً أو ملحقاً له دوره المهم، كما ألمح السائل في المقابلة المشار إليها، إلى جوار المتن الفرنسي/الغربي البارز. كما أن مما لم يختلقه دريدا هو أن الطائفة اليهودية في الجزائر عرفت الكثير من المعاناة وألوان المقاومة، شأن طوائف اليهود في أماكن كثيرة وأوقات كثيرة أيضاً، وعلى نحو ربما يفسر ازدواجية الأسماء والهويات واختلاقها أحياناً. فقبل رحيله عاش دريدا مع عائلته معاناة عرفها الكثير من اليهود في تلك الفترة نتيجة سيطرة حكومة فيشي في فرنسا، وهي حكومة موالية للنازية أدت سيطرتها إلى تصفية أعداد كبيرة من اليهود جسدياً أو طردهم من أعمالهم وأماكن دراستهم على النحو المشهور. تلك المعاناة لم يطل دريدا وعائلته منها سوى القليل: ففي عام 1942 فوجئ الطفل جاكي بفصله من المدرسة بعد عام واحد على التحاقه بها، ولم تتح له العودة إلا بعد مرور أربعة أعوام رفض خلالها، كما تقول بعض المصادر، الالتحاق بمدرسة يهودية أقيمت لأبناء الطائفة في الجزائر.[2]

في فرنسا سعى الشاب دريدا للالتحاق بواحد من أفضل المعاهد العليا في فرنسا هو «الإيكول نورمال سوبيريور» فلم يوفق إلى ذلك إلا في المرة الثالثة بعد اجتيازه امتحاناً يعرف بامتحان «الأغريغاسيون»، وذلك عام 1956. وفي الإيكول نورمال تعرف دريدا على بعض أقرانه من المفكرين مثل ميشيل فوكو والمحللة النفسية غير اليهودية

(2) هناك مصادر كثيرة حول حياة دريدا وفي بعضها معلومات متضاربة، وقد عرف عنه شخصياً، لاسيما في السنوات الأخيرة من حياته، كثرة الحديث عن سيرته الذاتية سواء في مقابلات أو في كتابات مباشرة وكان قد ظل لفترة طويلة يتجنب الحديث عن نفسه، بل ويرفض أن تلتقط أو تنشر صور له. وربما يعود التغير الذي جعله يلتفت إلى تفاصيل حياته الشخصية إلى تحوله إلى شخصية عامة، وفي كتابيه **غلا** و **البطاقة البريدية**، ضمن كتب أخرى، تفاصيل تتصل بحياته الشخصية. غير أن حديثه سواء في كتبه أو في الأماكن الأخرى كثيراً ما يتغلف بالغموض وبالرغبة في تجنب الكشف، كما في حديثه المقتبس أعلاه عن اسمه اليهودي «إيلي».

مارغريت أوكوتورييز التي تزوجها عام 1957.[3] ومنذ ذلك الحين بدأ دريدا في اجتياز سلم الشهرة من خلال التدريس في أرقى المعاهد الفرنسية، مثل السوربون، ونشر مراجعات كتب ومقالات في المجلات المشهورة في فرنسا إبان الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.

كانت النقلة الرئيسة الأولى في حياة دريدا العملية ورقة قدمها لمؤتمر أقيم في جامعة جونز هوبكنز الأمريكية لفتت الأنظار إليه بشدة وكانت إحدى المؤشرات على بداية مرحلة عرفت فيما بعد بمرحلة ما بعد البنيوية نظراً للنقد الذي وجهه دريدا للبنيوية كما تمثلت في أعمال العالم الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس. غير أن الفترة نفسها التي شهدت تقديم تلك الورقة، وهي منتصف الستينيات من القرن العشرين، شهدت أيضاً نشر ثلاثة كتب ترجمت فيما بعد إلى الإنجليزية هي: **الكلام والظواهر**؛ **الكتابة والاختلاف**؛ **علم الكتابة**. في تلك الكتب نجد مجمل الآراء التي عرف بها دريدا والتي تضمنت موقفه إزاء الفكر والثقافة الغربية وطريقته في التحليل والقراءة التي عرفت بالتقويض أو التفكيك (ديكونستركشن) وما يتصل بها من مفاهيم.

واصل دريدا نشر أعمال كثيرة ومتنوعة طوال العقود التالية ولم يتوقف عن ذلك حتى وفاته عام 2004. ومن أعماله الرئيسة في تلك المرحلة كتابان صدرا عام 1972 وكانت لهما أصداء واسعة، هما: **هوامش الفلسفة والانتشار**؛ بالإضافة إلى أعمال تلت منها: **قرعات الناقوس** (غلا *Glas*) (1974)، **الحقيقة والرسم** (1978)، **البطاقة البريدية** (1980)، **شيبوليت - من أجل بول تسيلان** (1986)، **أطياف ماركس** (1993)، **قوة القانون** (1994)، **حُجُب** (بالاشتراك مع إيلين سيزو) (2001)، و'**مفهوم' 11 سبتمبر: حوارات في نيويورك مع يورغن هابرماس وجيوفاني بورادوري** (2004). وقد ترجم معظم هذه إلى لغات كثيرة منها اللغة العربية التي نقل إليها بعض الكتب المهمة لكن الكثير ما يزال خارج إطار الترجمة. أما أهمية دريدا على ساحة الفكر الغربي ومن ثم في مناطق كثيرة من العالم فتوحي بها إحصائية حديثة وردت في أحد المصادر: في تلك نجد أنه أُلف ما يقارب الأربعمائة (400) كتاب حوله، بالإضافة إلى حوالي 500 أطروحة في أمريكا وبريطانيا وكندا وحدها تتناوله هو أو أعماله أو كل ذلك بوصفه موضوعاً رئيساً. فإذا أضيف إلى تلك أن هناك حوالي 14 ألف إشارة إليه في مقالات علمية فقط

(3) بالإضافة إلى كون زوجة دريدا غير يهودية فإنه سعى إلى الإمعان في الابتعاد عن البعد الإثني اليهودي بعدم تختين أولاده منها.

في السبعة عشر عاماً الأخيرة اتضحت سعة التأثير التي ستبدو بعض ملامحها الأخرى فيما يلي من ملاحظات.[4]

إن أهمية دريدا وسعة انتشاره وتأثيره هو مما لا يشكك فيه أحد، لكن ما قد يشكك فيه البعض هو دور انتمائه اليهودي في منح ذلك الانتشار والتأثير ملامحهما الأساسية، وهذا هو مدار هذا الفصل من كتاب يبحث في تلك الملامح بوصفها جزءاً من مبحث سوسيوفكري/ سوسيوثقافي.

مواجهات الهوية وقلق البقاء:

واجه دريدا هويته اليهودية في فترة مبكرة أثناء إقامته في الجزائر المستعمرة وعلى نحو إشكالي، ليس في فصله من المدرسة فحسب وإنما في السياق الذي تم فيه ذلك، إضافة إلى ذكرياته عن وضع اليهود في الجزائر بوصفهم أقلية غير مرغوب بها في إطار الثقافة الفرنسية. فقد أخبره أحد المدرسين حين فصل من المدرسة أن «الثقافة الفرنسية ليست لصغار اليهود».[5] لكن قبل ذلك كان هناك ما تذكره فيما بعد على نحو متأزم: ختانه. كان على موعد، كما تقول إيلين سيزو Cixous[6] في سيرة كتبتها له، مع «مشهد الختان الشهير» الذي شكل فيما بعد «أصل الموضوع الهائل الذي يجري عبر أعماله».[7] وبالإضافة إلى الختان كان هناك اسمه، أو بالأحرى أسماؤه المتعددة: إيلي، جاكي، وجاك، كما أشرت قبل قليل.[8] أما تفسير ذلك الوضع الغريب الذي أشار إليه دريدا في المقابلة المقتبسة أعلاه فتقدمه سيزو: «. . . للأولاد اليهود اسمان معطيان، الاسم غير اليهودي، الاسم الذي يسجلون به رسمياً عند الولادة والآخر، الاسم اليهودي، الذي

(4) انظر: http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/index.html

(5) من مقابلة معه أجرتها صحيفة «لوس أنجلس تايمز» قبل عامين من وفاته: "LA Weekly", November 8-14, 2002

(6) هناك من يلفظ الاسم «سكسو»، بينما يرى البعض الآخر أنه «سيزو» وهو الذي رجحت، علماً بأن الكاتبة تتوقف عند هذه المسألة في كتابها عن دريدا في إشارة، لا تخلو من مفارقة، إلى أن اسمها، مثلما هو اسم دريدا، من الأسماء "الغير قابلة للتلفظ" (أنظر الملاحظة التالية، ص18)

(7) Hélèn Cixous, *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint* tr. Beverley Bie Brahic (New York: Columbia UP, 2004) p. vii.

(8) تقول سيزو إن الجماعة اليهودية في الجزائر كانت مهووسة بالنمط الأنغلو-أمريكي في الحياة، فشاعت بينهم أسماء مثل «جاك» و «وليم» و «بيت» (تصغير «بيتر») وتشير، وهي اليهودية الجزائرية أيضاً، أنه كان لوالدها متجر أطلق عليه «هاي لايف» (الحياة السعيدة). السابق، ص23-24.

يظل أحياناً، كما كان الوضع في الجزائر، دون أن يستعملوه وربما لن يعرفوه مطلقاً» (السابق، 18). ويرى دريدا نفسه، حسب سيزو، أن إخفاء اسمه اليهودي «إيلي» عنه يشبه ما يحدث في الحكايات والأساطير حين يخفى الاسم الأصلي لأمير بغرض حمايته وإبقائه على قيد الحياة (السابق، 20). غير أن أسطورية هذا التعليل لن تزيد الوضع إلا غموضاً وتقويضاً.

إن تاريخ الجماعات اليهودية في الغرب، وكما رأينا في حالات كثيرة، هو إلى حد كبير تاريخ أسماء وهويات، تاريخ هجرات في الأماكن بقدر ما هي هجرات في الأسماء. إنها الأعلام المرفوعة في أثناء الرحيل عبر الثقافات والانتماءات، عبر اللغات وعبر الهويات، هي الدلائل على المحاولة الدائمة للحفاظ على وجود متوازن وهادئ، على تعايش آمن. وسواء كان صاحب الاسم سبينوزا أو مندلسون أو دريدا فإن الإشكالية لا تتغير: تتغير الشخصيات ولا تتغير الإشكاليات، أو لا تكاد. ولكن حين يكون صاحب الاسم (الأسماء) جاك دريدا، ذلك المشدود، حد الهوس، إلى اللغة، بتضاعيفها وتفاصيلها واحتمالاتها وأكثر من ذلك بتناقضاتها وانزلاقاتها وتأبيها على الدلالة الثابتة أو الواضحة، فإن إشكاليات الاسم والصفة وما يتصل بهما تغدو أكثر حدة بكثير من أي مثال آخر. تقول سيزو إن كلمة «يهودي»، صفة كانت أو اسماً، ظلت قضية كبرى سواء في حياتها هي أو في حياة دريدا: «هذه الكلمة، التي تمخر حياته وحياتي، أعماله كلها والآن هذا الكتاب، لو حاولنا أن نجمع كل ما يرتجف في حروفها، ستتجمع لدينا مجلدات وأسفار ضخمة» (السابق، ix).[9]

المواجهة الأخرى مع الهوية كانت على مستوى اللغة، القضية الكبرى والمرتكز الأساس في رؤية دريدا الفلسفية ونقده الصارم والشمولي لتاريخ الفكر الغربي. واللغة هنا ليست كما تبدو للأكثرية من مستعمليها، أداة مكتسبة منذ الطفولة يشعر الإنسان بتملكه إياها بحكم انتمائه لثقافته. اللغة هنا كيان مستعصٍ على التملك بحكم غربته عن مستعمل لم يتلقها منذ الطفولة، مستعمل لا يملك لغة أُخرى بديلة، وإن قيل له إن ثمة لغة بديلة لأن تلك اللغة تظل غائبة دائماً. إنها علاقة دريدا بالفرنسية بصفتها اللغة الوحيدة المتاحة على الرغم من غربتها الثقافية/الإثنية، وبالعبرية بوصفها لغة الجماعة

---

(9) في عام 1998 أصدرت سيزو كتاباً حول هويتها اليهودية وما لقيته جراء ذلك من معاناة وضعته تحت عنوان «ندوب» قدم له دريدا بمقدمة قصيرة ذكر فيها أنه يعيد ما سبق أن أكده من قبل وهو أن سيزو «أفضل كاتبة معاصرة في اللغة الفرنسية». انظر ترجمة كتاب سيزو إلى الإنجليزية: *Stigmata* (London: Routledge, 1998).

التي ينتمي إليها والتي تظل غائبة عنه وعن تلك الجماعة على حد سواء لكونها غير مستعملة أساساً.

تلك الأفكار حول اللغة وعلاقتها الشديدة التأزم بدريدا وبمسألة الهوية هي ما يفصل فيه في كتاب له بعنوان **الأحادية اللغوية للآخر** (1996) جاء تدويناً مطوراً لمحاضرة ألقاها دريدا ضمن ندوة عقدت في جامعة لويزيانا الأمريكية عام 1992 بعنوان «أصداء من مكان آخر» حول الفرانكفونية. ففي إشارات متفرقة ولكن أساسية، يقارن دريدا نفسه بالكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي وآخرين ممن حضروا الندوة المشار إليها واقعين في مأزق مشابه لمأزقه الانتمائي على مستوى اللغة والهوية، وهو في هذا كله مهتم كعادته بوجوه الاختلاف، وليس التماثل، بينه وبين الآخرين: «لذلك فإن فرضيتي هي أنني ربما أكون الوحيد الذي يستطيع أن يسمي نفسه مغربياً (وهذه ليست شكلاً من أشكال المواطنة) ومواطناً فرنسياً في آن. الواحد من هذه والآخر في الوقت نفسه».[10] إنه مأزق الأحادية اللغوية لمن يعد آخراً في تلك اللغة الوحيدة التي يعد نفسه متحدثاً طبيعياً لها، فعلاقته بالفرنسية ليست علاقة أبنائها الآخرين، أبنائها الفرنسيين الكاثوليك أو البروتستانت، الفرنسيين من غير اليهود، الفرنسيين الذين لم يأتوا من شبه الجزيرة الأيبيرية ولهم صلة بالعبرية والذين في تاريخهم ما يجعل كثيراً من المسيحيين يمتعضون تجاههم والذين يمكن لمدرس أن يقول لهم: إن اللغة الفرنسية ليست لصغارهم.

في أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا قامت حكومة فيشي المتواطئة مع النازيين بسحب الجنسية الفرنسية من الجماعة اليهودية «الفرنسية» أو ذات الانتماء الفرنسي في الجزائر. ويشير دريدا إلى تلك الحادثة من زاوية فئوية أقلوية، زاوية الجماعة ذات الهوية الإثنية أو الدينية والتي تتعرض لمثل ذلك الاضطهاد لكونها كذلك،

> جماعة تشكل 'وحدة اجتماعية' ('جماهير' يحتشد فيها عشرات أو مئات الآلاف من الأشخاص)، ما يفترض أنه جماعة 'إثنية' أو 'دينية' تجد نفسها ذات يوم وقد جردت، من حيث هي جماعة، من جنسيتها من قبل دولة تقوم بسحبها بقرار همجي وأحادي دون أن تسأل أولئك عن رأيهم *ودون أن تحصل تلك الجماعة على أية* جنسية (السابق، 15) (الإمالة في الأصل).

ومع أن الجنسية ما لبثت أن أعيدت إلى تلك الجماعة، وعلى الرغم من أن دريدا كان،

---

(10) عنوان الكتاب كاملاً هو: *Monolingualism of the Other; Or, the Prosthesis of Origin* tr. Patrick Mensah (Stanford: Stanford UP, 1996) p. 13.

كما يقول، أصغر سناً من أن يتذكر حدوث ذلك أو أن يدرك معنى الجنسية أو المواطنة عندئذٍ وصلتها بالهوية (**الأحادية اللغوية**، ص16)، فإن انعكاسات ذلك على وعيه فيما بعد ظلت عميقة التأثير: «كنا رهائن للفرنسية، وباستمرار يظل بعض ذلك عالقاً بي، مهما ارتحلت» (السابق، 17).

تلك التجربة كانت حرية بتعميق وعي دريدا، من ناحية، بانفصاله عن اللغة والثقافة اللتين ورثهما، بكونهما، أي الثقافة واللغة الفرنسية، ملكاً للآخر، ووعيه، من ناحية أخرى، بكون الثقافة واللغة أداتي هيمنة. فهو يتساءل عن مفهوم «اللغة الأم» الذي يراه الآخرون مفهوماً طبيعياً أو تلقائياً، فليس ثمة لغة أم هنا، بل إن أم دريدا، كما يقول، لم تكن لها لغة أم هي الأخرى، أي أن الاغتراب اللغوي والثقافي ليس جديداً على العائلة أو الجماعة اليهودية المحيطة. وهذا ما يفرق بينه وبين صنو له على مستويات أخرى مثل الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي، فـ «على عكس التقاليد التي ولد الخطيبي في حماها،» يقول دريدا، «فإنه حتى أمي لم تكن في وضع يختلف عني في كونها لا تتحدث لغة يمكن وصفها بأنها لغة أم 'بالكامل'» (السابق، 36).

هل يمكن أن نخرج من ذلك بالقول إن علاقة دريدا بالفرنسية تحديداً، واللغة إجمالاً، تلتقي في بعض وجوهها بعلاقة اليهود المارانيين الذين عاشو في شبه الجزيرة الأيبيرية، أو تركوها، إبان الاضطهاد المسيحي؟ تلك العلاقة سبق أن توقفنا عند وجه مبكر من وجوهها لدى سبينوزا حسب تحليل الباحث الإسرائيلي يرمياهو يوفل الذي يشير إلى الاستعمال المراوغ للغة لدى اليهود المارانيين، ومنهم سبينوزا، بوصف ذلك مخرجاً لأقلية مضطهدة تخشى الوقوع في مأزق الإدانة على المستوى السياسي أو الديني.[11] لقد عُرف عن دريدا تشبيهه نفسه بأحد اليهود المارانيين، كما في إعلانه، ضمن الفيلم السينمائي **مكان آخر** "Elsewhere"، الذي أخرجته صفاء فتحي وتمحور حول سيرة دريدا، عن تعلقه الشديد بشخصية اليهودي «ماراند» الذي عاش في القرن الرابع عشر في أسبانيا واضطر، مثل كثير من اليهود، إلى إخفاء دينه عن سلطات الاضطهاد الديني آنذاك.[12] ومما يسترعي الانتباه أن دريدا في حديثه ضمن ذلك الفيلم يشير إلى السرية التي اتسمت بها حياة اليهودي ماراند ليؤكد أهمية السرية في حياة

---

(11) انظر الفصل الخاص بسبينوزا في هذا الكتاب.

(12) انظر: http:://www.truthout.org/docs حيث نص المقابلة التي نشرت في جريدة **اللوموند** قبيل وفاة دريدا بوقت قصير وكانت بذلك آخر مقابلاته.

الإنسان بشكل عام لأن غيابها يعني الهيمنة أو التوتاليتارية. وإذا كان هذا الرأي يصدق، إلى حد كبير، على حياة الإنسان بشكل عام فعلاً، فإن السرية في حياة الجماعة اليهودية تكتسب ثقلاً وأبعاداً دلالية خاصة.

في دراسته لدور الجماعات اليهودية، التي سبقت الإشارة إليها، يتوقف كيفن مكدونالد عند علاقة التقويض وجهود دريدا الفكرية عامة بانتمائه اليهودي، ويقتبس في هذا السياق ما يقوله دريدا عن نفسه في نصوص مختلفة. من ذلك إشارته إلى انتماء عائلته إلى اليهود المارانيين الذين اتسم انتماؤهم اليهودي بالطابع السري منذ كانوا في أسبانيا: «نحن مارانيون في كل الحالات، أردنا ذلك أم لم نرد، وعرفنا ذلك أم لم نعرف».[13] أما الدور المركزي للانتماء اليهودي في أعماله فيؤكده حديث دريدا عن الختان، السمة الجسدية اليهودية الرئيسة: «الختان، ذلك كل ما تحدثت عنه» أي النقطة الأساسية في أعماله كلها، ليشير بعد ذلك إلى أن اليهود في الجزائر، ومنهم عائلته، كانوا قدر الإمكان يتفادون الإشارة إلى الختان، وإنما إلى التعميد، ضمن طقوس أخرى كان الطقس المسيحي يحل فيها محل الطقس اليهودي في نوع من التوائم الخائف مع المجتمع المحيط، ليضيف أن ذلك «طالما سبب له المعاناة على مستوى الوعي إلى حد ما».[14]

في آخر لقاء أجري مع دريدا، ونشر في جريدة «اللوموند» الفرنسية الشهيرة، تحدث المفكر عن أمور كثيرة كان من أبرزها حياته الشخصية: نشأته والجماعة اليهودية في الجزائر، ثم مجيئه إلى فرنسا عام 1949، حين كان في التاسعة عشرة من عمره، حيث كان أول الواصلين من عائلته التي عاد جميع أفرادها إلى فرنسا عام 1962. ومن الأسئلة التي طرحت عليه سؤال عن هويته وبالتحديد استعماله الضمير الجمعي «نحن»، فكانت إجابته كالتالي:

> في بعض الحالات سأقول وباستمرار 'نحن اليهود'. هذه الـ 'نحن' المعذبة كثيراً تكمن في العمق الأكثر قلقاً من فكري، الفكر الذي وصفته والابتسامة أبعد ما تكون عني بفكر 'آخر اليهود' (انظر الملاحظة السابقة).

هذه الأخيرية الكامنة في العمق الأبعد من قلق المفكر ليست منفصلة عن الآخرية التي استشعرها منذ بداية وعيه الطفولي في الجزائر، فالذي يشعر هنا بأنه الأخير هو الذي

---

(13) Kevin MacDonald, *The Culture of Critique* (مرجع سابق) ص199.

(14) (السابق) ص199.

شعر من قبل بأنه آخر أيضاً، فهو في الطرف القصي من الوجود والانتماء، الطرف الهامشي المستبعد، وليس الأبعد فحسب، في ثقافة تظل عصية على تكوينه الثقافي وماضيه غير المسيحي وغير الغربي وإن استطاع ترويضها، أو بالأحرى اختراقها، بمشروعه التقويضي الحاد.[15]

لكن ما الذي يشير إليه دريدا بأخيريته هذه؟ إنه بالطبع ليس اليهودي الأخير، مع أن لإشارته بعداً إثنياً وثقافياً تحدث البعض عنه.[16] ومن هنا ينبغي أن نأخذ إشارته من حيث هي مؤشر على عدد من التطورات التي تبدو له في نهاية العمر والتي أخذت في التزايد بعد تلك التجربة الطويلة من العراك الفكري المضني. من تلك التطورات ما يمس هوية الجماعة اليهودية من حيث هي انتماء إثني آخذ في الاضمحلال في التكوينات الاجتماعية والثقافية الغربية المحيطة بها. كما أن منها ما يتصل برؤية دريدا لنفسه وهو أيضاً آخذ في التلاشي عن المشهد الثقافي المعاصر. والحق أن قليلاً من المفكرين المعاصرين من انشغل بحياته الشخصية وبمآله قدر انشغال دريدا، فقد أفضى بالكثير من تفاصيل حياته في الكتب والأفلام وإلى وسائل الإعلام ومستمعيه في المحاضرات، ومثلما تحدث عن حياته انشغل بموته فكتب عن الموت كثيراً سواء في مشاريعه الفلسفية

---

(15) الباحثة اللبنانية أمينة غصن تتحدث في كتاب لها حول دريدا عن غربة المفكر الفرنسي اللغوية، ولكنها تتبنى موقفاً حاداً في تقويم تجربته، فهي تقول: «وقد زاد من حيرة دريدا حيرة، ومن قلقه قلقاً، كونه لم يكتب بلغة هو وريثها، أي باللغة العبرانية، لأن أسلافه كبروتاغوراس، وأفلاطون، ونيتشه، وهايدغر كتبوا بغيرها، فاضطر هو أيضاً أن يتبنى هذه الغيرية، وأن يعبث بلغة ليست لغته، وبتراث ليس تراثه». ثم تصل إلى أن غموض دريدا جعل متلقيه يعرض عنه، «لكثرة إفاضته التي شاء ترسيخها، وجعلها 'أسلوبا' من أساليب الفرنسية التي احتضنته، وعجز عن تطويعها، تلك الفرنسية، التي كانت تكشف أبداً مزالق دريدا وإعياءه في 'النحت' و'الإضافة'»: **جاك دريدا في العقل والكتابة والختان** (دمشق: دار المدى، 2002) ص 140-141. هذا الرأي ينطوي على شطط بالغ تجاه مفكر كانت اللغة الفرنسية، على الرغم من غربته الإثنية عنها، أداته الرئيسة في نقد الفكر الغربي وبمهارة خارقة شهد له بها غير قارئ وناقد ومفكر. ومن ينتقد دريدا لا يأتيه عادة من مكمن التمكن اللغوي، وإنما من مكامن أخرى قد تعد مزالق حقيقية كتلك التي اكتشفها لدى غيره. ذلك أن توظيف اللغة في نقد الفكر يستلزم معرفة واسعة ومعمقة باللغة بالإضافة إلى مهارة في تطويعها واكتشاف انزلاقاتها ومراوغاتها، الانزلاقات والمراوغات التي قام عليها مفهوم «التقويض» (التفكيك).

(16) استرعت قضية الأخيرية هذه لدى دريدا انتباه بعض الباحثين فعقدت عام 2002 ندوة في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلس UCLA تحت عنوان «جاك دريدا آخر اليهود وأخيرهم» بمشاركة دريدا نفسه "Jacques Derrida: The Last and Least of the Jews." وقد تضمن التعريف بموضوع الندوة إشارة إلى أن دريدا تربى بإحساس قوي بيهوديته وبكونه مضطهداً بسبب تلك اليهودية.

أو في المقابلات الكثيرة أو الأفلام السيرية التي أنجزت في حياته والتي بلغت ثلاثة أفلام كان على ما يبدو شديد الاستمتاع بإنجازها.[17]

يقول الباحث متشل ستيفنز إن دريدا حدثه أثناء أحد اللقاءات عن مسافة يشعر بها نتيجة انتمائه الإثني قائلاً: «إن هناك تلك المسافة، المسافة التي نتجت عن كوني يهودياً». ويعلق ستيفنز على كلام دريدا بقوله إن المفكر الفرنسي/اليهودي تلفظ بتلك الكلمة، أي كلمة «يهودي»، بخفوت، ليتابع شارحاً أسباب تلك المسافة قائلاً: «إنها نتجت عن كوني لست فرنسياً تماماً». وعلى مستوى آخر أشار دريدا، في اللقاء نفسه، إلى إشكالية أخرى لكنها مرتبطة بسابقتها حين ذكر أن هناك صورتين له في العالم الأكاديمي: صورة الأستاذ المحترم، وصورة الإنسان الذي لا ينتمي إلى الجامعات، الإنسان «الذي لا يفعل سوى تدمير ما اعتاد عليه الناس، من ليس بالباحث الحقيقي». وتحدث دريدا عما يسببه ذلك من حيرة: «هاتان الصورتان تتصارعان مع بعضهما البعض، وأنا في الوسط لا أفعل سوى الترحال ما بينهما. أحياناً أسأل نفسي بسذاجة: 'أين أنا؟'»[18]

كتابه **أطياف ماركس** (1993)، الكتاب الذي يعد نقطة تحول في اهتمامات دريدا تجاه القضايا والأحداث المصيرية المعاصرة، يبدأ بعبارة يقول فيها: «أحد ما، أنت أو أنا، يتقدم ويقول: أخيراً أود أن أتعلم كيف أعيش». وفي تعليق له يشير إلى أن تلك العبارة، التي خطرت له بعد الانتهاء من الكتاب، تعني أشياء منها أن يتعلم الإنسان كيف يموت، أي أن تعلم العيش يعني تعلم الموت، وتعلم الموت ليس مسألة سهلة لأنه قمة النضج الذي يعترف أنه لم يصل إليه. «أن تتعلم العيش يعني أن تتعلم الموت، أن تأخذ

---

(17) بالإضافة إلى فيلم «مكان آخر» ظهر فيلمان وثائقيان آخران أحدهما بعنوان «دريدا» من إنتاج أيمي زيرنغ كوفمان. وفيما يتعلق بمسألة الموت تقول الباحثة الأمريكية جوديث بتلر، وهي من أبرز المثقفين الأمريكيين اليهود في الولايات المتحدة، أنها كانت في إحدى الندوات تجلس مع دريدا على منصة المحاضرة وكان المفكر الفرنسي يعبر عن شعوره بالدَّين لكل الذين ترجموا أعماله والذين دافعوا عن أطروحاته، فالتفتت إليه بتلر وقالت له إنه ليس من الضروري أن يلزم نفسه بكل ذلك التعبير عن الامتنان وذكرت كلمة «دَين» بالإنجليزية (debt)، ولكنه فهم منها الكلمة القريبة لفظاً وهي المقابل الإنجليزي للموت (death)، وحين كررت الكلمة في عبارة «ديونك» (your debts) ظنها تقول: your deaths أو «ميتاتك». أنظر: Judith Butler, "Jacques Derrida," *London Review of Books* 26:21, Nov. 4, 2004.

(18) «تقويض جاك دريدا»، «لوس أنجلس تايمز» Mitchell Stephens, "Deconstructing Derrida," *Los Angeles Times* July 21, 1991:=.

الفناء الكامل بعين الاعتبار وأن تتقبله (دونما خلاص أو بعث سواء فيما يتعلق بنفسك أو بالآخرين)». ثم يتلو ذلك بالاعتراف بأنه هو شخصياً لم يستطع أن يستوعب درس الموت ذاك: «ولكنني أظل مستعصٍ على التعليم فيما يتعلق بحكمة تعلم الموت».[19]

إذا كان ذلك الدرس مستعصٍ على التعلم، فما الذي تعلمه دريدا إذاً؟ يقول إن اهتمامه منصب على شيء واحد يعبر عنه مفهوم «البقاء» أو «النجاة» survival[20] الذي تتعدى دلالاته الموت والحياة إلى الاستمرار، الاستمرار بمعنى استمرار الكتاب بعد موت مؤلفه، أو استمرار الطفل في العيش بعد موت أبويه. البقاء أو الاستمرار، كما يؤكد، هو الموضوع الذي استأثر باهتمامه، وهو الذي امتدت دلالاته لديه إلى مفاهيم مركزية في عمله مثل «الأثر» و «الطيفي» spectral.[21] ولعل من اللافت أن يلتقي دريدا هنا بمفكرين يهود آخرين في التأكيد على موضوعة «البقاء»، الموضوعة الشائعة في الكتابات اليهودية حول الهولوكوست بشكل خاص، كما في التحليل النفسي والنقد الأدبي والفلسفة بالإضافة إلى الأدب. وقد وردت الإشارة في فصل سابق إلى الناقد الأمريكي جورج شتاينر الذي يصف نفسه بـ «ناجٍ من نوعٍ ما»، ويمكن الإشارة إلى آخرين من الكتاب والمفكرين اليهود الأوروبيين بشكل خاص يصفون أنفسهم بالصفة نفسها بل ويتخذون من موضوعة البقاء أو النجاة قضية محورية لهم، لاسيما أولئك الذين نجوا من المحرقة النازية مثل الكاتب الإيطالي/ اليهودي بريمو ليفي صاحب كتاب **النجاة من أوشفتز** والشاعر الروماني/ اليهودي بول تسيلان.[22]

البقاء أو النجاة أو مقاومة الفناء، كل هذه من الإنجازات التي يحققها الإنسان أو تحققها الجماعات البشرية بغض النظر عن انتمائها أو هويتها، وهو في النهاية ظاهرة إنسانية شائعة الحدوث. لكن في حالة الجماعات اليهودية، ومن ثم لدى المنتج الفكري

---

(19) من المقابلة المنشورة في جريدة **اللوموند**: أنظر الملاحظة رقم (12). بالنسبة لكتاب **أطياف ماركس** انظر: *Specters of Marx* trans. Peggy Kamuf (New York and London: Routledge, 1994) p. xvii. وهناك ترجمة عربية للكتاب قام بها منذر عياشي.

(20) Survival بالإنجليزية من المفاهيم المركبة والتي يصعب ترجمتها بكلمة واحدة، فهي تتضمن البقاء على قيد الحياة بعد حادث ما، وتعني في الوقت نفسه مقاومة الفناء بفعل يسعى إلى تحقيق البقاء، كما في مقاومة المرض أو التعذيب.

(21) مقابلة **اللوموند** (السابق).

(22) انظر مقالته "A Kind of Survivor" في «المراجع»، وكذلك ما ورد حول الموضوع في كشاف كتاب رفيق ييل للكتابة والفكر اليهودي في الثقافة الألمانية، 1096-1996 المشار إليه ضمن المراجع أيضاً.

والثقافي لتلك الجماعات، يكتسب البقاء أو مقاومة الفناء سمات مميزة تبعاً لتميز التجربة التي مرت بها تلك الجماعات، سواء على شكل جماعي أو فردي. ومن ذلك أن تحقق النجاة يصطبغ غالباً بصبغة تقلل من قيمتها لأنها تفقدها الكثير من بريق النصر والتفوق. فاليهودي الناجي من المحرقة النازية مثلاً لا يلبث أن يكتشف أنه في خاتمة المطاف ينتمي إلى سياق اجتماعي وثقافي وسياسي يمارس تجاهه الكثير من صنوف الاضطهاد، وفي طليعة تلك وضع اليهودي المفكر أو المبدع وإنتاجه في مكان هامشي يبعده قدر المستطاع عن التأثير والسيطرة أو السعي إلى احتوائه على نحو يلغي اختلافه، ما يولد في كثير من الأحيان مقاومة مضادة للاحتفاظ بخصائص الجماعة أو الفرد، وقد ينتج عن ذلك في بعض الأحيان تكريس للهامشية. هذا على الرغم من وجود حالات كثيرة من الاستسلام لإغراءات الذوبان في المجتمع المحيط، مجتمع الأغيار، كما يسميه اليهود، وهو ما حدث كثيراً منذ الانعتاق أو الخلاص اليهودي في نهاية القرن الثامن عشر. وقد رأينا في أمثلة فرويد ومدرسة فرانكفورت ما يؤكد ما أشير إليه هنا، ولعل في النموذج الدريدي مثالاً واضحاً آخر على ذلك، وهو ما ينقلنا إلى دور الهامشية في تشكيل فكر دريدا وأطروحاته.

الملحق الدريدي: ثورة الهامش

الهامشية التي أشير إليها ليست ظاهرة في التعامل الاجتماعي أو المؤسساتي مع الفرد بقدر ما هي واضحة في تفحص الفرد/ المفكر، وهو هنا الفرد ذو الانتماء اليهودي، لموقعه وموقع من يشبهونه في المحيط الاجتماعي والثقافي، في تحليله لموروثه الاجتماعي والثقافي الخاص، أي المتصل منه بمهاده اليهودي. وهو إذ يقوم بتفحصه يكتشف غربته واختلافه، أي موقعه الهامشي، أو المهمش، فينشغل به ويشتغل عليه سواء في موروثه الخاص أو في الموروث الكبير المحيط به، الموروث الفلسفي أو العلمي أو الإبداعي. ذلك ما يتبينه متشل ستيفنز، الأستاذ في جامعة نيويورك:

> لقد أكد دريدا في أعماله أهمية ما ليس له صلة، أو الهامشي. إنه يكتشف أن كثيراً من وجوه الغموض، والأطراف السائبة والتناقضات التي يبحث عنها مدفونة في هوامش الكتابة - في الهوامش، ما بين الأقواس، وفي المقدمات التي لا يعيرها القراء الآخرون أهمية. ويجد أنه هو قد عاش في الهامش - لا هو بالفرنسي الخالص، ولا هو بالجزائري الخالص ولا هو حتى مجرد يهودي.[23]

(23) «تقويض جاك دريدا» (مرجع سابق).

من هذا الانشغال الفردي على المستويين الثقافي والاجتماعي انطلق مشروع دريدا التقويضي مستلهماً أسسه من مفكرين سبقوه كان في طليعتهم هوسرل وهايدغر وليفيناس. وهو في هذا لا ينطلق من أصل واضح أو هوية بينة، بل إن غياب الأصل والانتماء يصير هو المنطلق، مثلما هو الحال مع المفكر الأخير بين الثلاثة المشار إليهم أعلاه: ليفيناس. فليفيناس، ذو الأصل اليهودي أيضاً، ليس يهودياً مثلما هم اليهود الآخرون، اليهود المتدينون أو المتمسكون بصلات العرق أو صلات الثقافة مثل التصوف (القباله). ليفيناس، مثل دريدا، يعمل خارج الموروث الغربي بشكليه اليوناني والعبراني/ المسيحي، كما يقول عنه مفكر التقويض في فصل مطول حوله ضمن كتابه **الكتابة والاختلاف**، يقول دريدا إن ليفيناس يأتي بوصفه نقطة تحول عن الهيمنة اليونانية على الفلسفة، الهيمنة التي وقع ضمنها الفيلسوفان الآخران، هوسرل وهايدغر، الأول بفلسفته الظاهراتية والثاني بفلسفته الوجودية. ولنلاحظ في لغة دريدا الأدبية المجازية صوراً ستتضح دلالاتها فيما بعد، صوراً مستمدة من مصدر عبراني/ توراتي واضح سيلتفت إليه دريدا في قصائد الشاعر الفرنسي/ اليهودي إدمون جابيه:

> إن فكر إمانويل ليفيناس هو الذي على هذا المستوى يجعلنا نرتعد. في قلب الصحراء، في اليباب المتنامي، يجعلنا هذا الفكر، الذي يتوقف أساساً عن السعي ليكون فكر كينونة أو ظاهراتية، نحلم بعملية غير ممكنة التصور بأن نجرِّد وننتزع.(24)

التجريد dismantling والانتزاع dispossession هما ما يتترجم في النشاط الفكري الدريدي إلى تقويض قد يكون استمد لفظه من هايدغر، لكنه استمد الكثير من شخصيته الثقافية من مكان آخر أبعد ما يكون عن الفيلسوف الألماني. تقول سوزان هاندلمان في كتابها **قتلة موسى** إن دريدا تعلم من لفيناس موقفه الشديد الانتقاد تجاه الفلسفة اليونانية إضافة إلى كيفية إحلال موروث آخر محل الموروث اليوناني: موروث التوراة والتلمود. ففي ذلك الموروث، كما استعاده ليفيناس، يتكرس مبدأ الكتاب/ التوراة، بدلاً من

---

(24) *Writing and Difference* tr. Allan Bass (London: Routledge & Kegan Paul, 1978) p. 82.
من المهم أن أشير هنا إلى أن الكتاب الذي ظهر بالعربية تحت عنوان الكتابة والاختلاف بوصفه ترجمة لكتاب دريدا ليس في حقيقة الأمر ترجمة للكتاب نفسه وإنما لمقالات مختلفة بعضها ضمن هذا الكتاب، وبعضها، مثل الفصل المتصل بليفيناس، غير متضمنة، بل إن أكثر ما في النسخة الأصلية، أي الفرنسية التي نقلت عنها الترجمة الإنجليزية، غير موجود، وقد أشار المترجم كاظم جهاد إلى ذلك. انظر: **الكتابة والاختلاف** (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988).

الإله: «أن تحب التوراة أكثر مما تحب الله»، المبدأ الذي يكرسه التراث التفسيري اليهودي المتمثل بالمدراش والتلمود: «وهكذا ستتخلون عني، وتحفظون توراتي».[25] وحفظ التوراة الذي يأتي على حساب الاتصال المباشر بالإله يعني تكريس مبدأ غياب المقدس في مقابل حضور هذا العالم وتسيده، فليفيناس يعرّف اليهودية بوصفها الثقة بإله غائب، والغياب هو ما سيحوله دريدا إلى «أثر» trace و «اخـ(ت)ـلاف» différance، المفهومين المركزيين في عملية التقويض التي يمارسها دريدا، كما سيتضح بعد قليل.

للتعرف على التقويض لابد في البدء من مواجهة الصعوبة المعروفة المتمثلة في إعطاء تعريف دقيق لمفهوم التقويض Deconstruction (الذي عُرف عربياً بالتفكيك). غير أنه من الممكن تأكيد عدة أمور، أولها، أن التقويض ليس جديداً تماماً، وإنما هو، وكما سبقت الإشارة، تطوير لمفهوم سبق لهايدغر أن استعمله وهو مفهوم التدمير Destruction. ثانياً، أن التقويض طريقة في القراءة يستنطق بها النص ليكشف عما يقوم عليه من مزالق أو فجوات لغوية ناتجة عن استعصاء اللغة على سيطرة المتحدث وتمكنها من الاحتفاظ بدلالات تناقض في بعض الأحيان ما يريد المتحدث أن يقوله. ثالثاً، أن التقويض هو مسعى للكشف في الخطاب الفلسفي والعلمي الغربي عن تناقضات ومزالق ناتجة عن استمرار الميتافيزيقا التي ظن كلا الخطابين، الفلسفي والعلمي، أنه تجاوزها، وذلك من خلال المجاز الذي يعمل في خطاب كل منهما، مثلما يعمل في غير ذلك من الخطابات، ومن خلال تغليب كلا الخطابين الضمني لميتافيزيقا الحضور وما يتصل به، لاسيما الصوت، بدلاً من الغياب وما يتصل به حسب دريدا، لاسيما الكتابة. فاللغة كما تستعمل في الفلسفة والعلم تحاول أن تستحضر المدلول على حساب الدال، أو تغلب المدلول على الدال على أساس أن بينهما تجانس أو وحدة من نوع ما، كما تستعمل اللغة على أساس أن من الممكن تثبيت الدلالة من خلال لغة عقلانية دقيقة، وهو ما يسعى التقويض لإثبات تهافته.[26] أما إثبات التهافت فيتأتى بوسائل كثيرة من أبرزها ما

---

(25) مرجع سابق، ص 171 وما بعدها.

(26) في نص شهير هو عبارة عن رسالة كتبها دريدا لصديق ياباني سأله عن مفهوم التقويض لأنه بحاجة إلى ترجمته إلى اليابانية، ذكر دريدا أموراً كثيرة تجعل من المستحيل التوصل إلى أي تعريف محدد لذلك المفهوم. انظر الرسالة في ترجمة كاظم جهاد لـ **الكتابة والاختلاف** (مرجع سابق). أنظر أيضاً ما يقوله دريدا عن التقويض وعن نفسه وأعماله إجمالاً في المقابلة التي أجريت معه بالإنجليزية وترجمها فخري صالح في كتاب **النقد والمجتمع** (عمان: دار الفارس، 1995)

يسميه دريدا «الاخـ(ت)ـلاف»، وهو مفهوم خاص ومركب من التباين والإرجاء يعبر عنه بالفرنسية بكلمة مركبة هي différance التي تجمع كلمتين فرنسيتين مختلفتين هما: differ أو يختلف و defer أو يرجئ، اللتين تؤكدان المسافة بين الدال والمدلول، من ناحية، والإرجاء الدائم للدلالة من ناحية أخرى، لأن من خصائص الدلالة اللغوية الإرجاء، أو ربط المعنى بمعنى آخر غائب أو «أثر» يحيل بدوره إلى معنى أو أثر آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. يقول دريدا إن الفكر الغربي يمارس كبتاً على الاخـ(ت)ـلاف بين الدال والمدلول كما على إرجاء الدلالة أو لانهائيتها تغليباً للحضور أو المباشرة: «إن هذه الظاهرة، هذا الكبت المفترض للاخـ(ت)ـلاف، هذا الإنقاص المعاش لضبابية الدال هو أصل ما نسميه الحضور».[27]

على أن هذا يقتضي التذكير بأن التقويض، من خلال دريدا وممارسيه الرئيسيين، لا ينكر الإنجازات الهائلة في الفلسفة والعلوم المختلفة ولا يقلل من قيمتها، ومن ذلك ما أنجز في علم اللغة في أعمال سوسير الذي أبرز المفارقة بين الدال والمدلول في كشوفاته اللغوية المعروفة التي أسست للبنيوية اللغوية. بل إنه لا يمكن فهم ما قام به دريدا دون استيعاب ما جاء التقويض لينقده. وكان قيام التقويض رد فعل مباشر لهيمنة البنيوية سواء عند سوسير أو غيره، لاسيما كلود ليفي ستروس في أبحاثه الأنثروبولوجية. فقد أدى التقويض إلى خلخلة البنيوية وأسهم بشكل فاعل في تدشين ما عرف بعصر ما بعد البنيوية، مثلما كان قوة فاعلة في تطور الفكر ما بعد الحداثي الذي يشترك في الكثير من مرتكزاته مع ما يعرف بما بعد البنيوية (حيث يغلب استخدام ما بعد الحداثة في الإشارة إلى الثقافة بوجهها العام، بينما تتصل ما بعد البنيوية بالفكر).

لعرض أطروحاته وتطويرها نشر دريدا العديد من الدراسات التي وردت عناوين بعضها أعلاه والتي اتسمت بالعمق والاستقصاء في التحليل وفي القراءة المدققة التي مكنته من تناول الفلسفة الغربية على نحو ترك أثراً بعيداً لدى أعداد هائلة من القراء أهلته ليصفه البعض بأكثر المفكرين الفرنسيين تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين (كما تؤكد الإحصائية المشار إليها أعلاه). وكان تناوله للفلسفة هو المحك الأبرز لإنتاجه، فقد تضمنت أعماله وقفات مدققة لبعض أبرز أعلامها، مثل أفلاطون وهيغل وماركس

---

(27) علم الكتابة، ص166: *Of Grammatology* tr. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The John Hopkins UP, 1977). انظر في سياق التقويض وما يتصل به من مفاهيم دليل الناقد الأدبي لميجان الرويلي وسعد البازعي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2002).

وهوسرل وهايدغر وليفيناس، مثلما تناول علماء وباحثين وكتاباً مثل: فرويد وكلود ليفي ستروس والكاتبين الفرنسيين أرتو وإدمون جابيه. وهؤلاء ينقسمون في الغالب إما إلى نماذج تؤكد هيمنة الفكر الميتافيزيقي (أفلاطون، فرويد، ليفي ستروس، مثلاً)، أو لمساعي الخلاص منه (ليفيناس، جابيه، مثلاً أيضاً).

في قراءته للبنيوية في العلوم الإنسانية، مثلاً، يركز دريدا على مفهوم البنية ليوضح أن كل بنية تقوم على فكرة المركز، المركز الذي تتضمنه البنية وتتأسس عليه. لكن ذلك المركز غائب دائماً ويستحيل من ثم تعيينه والإمساك به، فهو «ذلك الشيء الكامن وسط البنية والذي يحكم البنية لكنه في الوقت نفسه هارب من البنائية نفسها»[28]، أي من الحالة أو التركيبة البنيوية التي تجعل البنية بنية. وهكذا يتضح التناقض: فالفكر الكلاسيكي، أو الفلسفة الغربية التقليدية، يعرّف المركز بأنه مركز لتكوين كلي أو شامل، لكنه مركز واقع خارج ذلك التكوين، ما يجعل المركز شيئاً غير مركزي أو لا مركز. ومعنى ذلك التناقض ليس أنه تناقض فحسب، أي مجرد تناقض منطقي، وإنما أنه تناقض يعبر عن رغبة، الرغبة في تعيين مركز ثابت على الرغم من الاعتراف الضمني بأن مفهوم البنية يتناقض مع مفهوم المركز، فالبنية هي مجموعة من العناصر التي يتصل بعضها ببعض وتنتج المعنى أو الدلالة من خلال تلك العلاقات. ولأن هناك حاجة لتثبيت الدلالة كان من الضروري أن يوجد مركز يربط تلك العناصر. وما يهم دريدا هنا هو القول بأن الحقيقة الماثلة هي أن المركز اختراع إنساني هدفه تثبيت المعرفة والوصول إلى حقائق ثابتة، بينما تؤكد الشواهد عكس ذلك، أي أن ما أمامنا ليس سوى عناصر متحركة دائماً، أي «لعباً» متواصلاً لا مركز فيه ولا حقائق ثابتة.

هذا النقد للبنيوية أطلقه دريدا في الولايات المتحدة، كما سبقت الإشارة، وهو نقد كما يتضح تنامى في سياق الثقافة الأوروبية التي تبلور فكر دريدا ضمن معطياتها. غير أن تلك العلاقة بالفكر الأوروبي، لم تؤد إلى جعل أوروبا حفية بأعمال مفكرها. وهذه ظاهرة لفتت نظر الكثيرين. فالتأثير والاستقبال الإيجابي لأعماله، ومنه نقده للبنيوية، كان ضعيفاً في أوروبا وفي البلد الذي ينتمي إليه من حيث المواطنة، أي فرنسا، في حين كان أقوى ما يكون في بلد بعيد، وإن كان غربياً، هو الولايات المتحدة. وكان ذلك منذ فترة مبكرة إذ احتضنته جامعاتها طالباً في هارفارد، ثم أستاذاً محاضراً في جامعات أخرى مثل كولومبيا وكاليفورنيا/ إرفاين التي منحته كرسياً شغره حتى وفاته عام

---

(28) *Writing and Difference*, pp. 278-79 (مرجع سابق).

2004. كما أن مما يلفت النظر هو الموقف السلبي الذي اتخذته تجاهه أقسام الفلسفة في الجامعات الغربية عموماً، ومنها الجامعات الأمريكية، فقد ظل المختصون في الفلسفة والفلاسفة بشكل عام، بالإضافة إلى مشتغلين كثيرين في العلوم الإنسانية المختلفة يقفون موقفاً متحفظاً إزاء أطروحاته.

أحد الذين تحفظوا على أطروحات دريدا الفيلسوف الألماني هابرماس وقد أشار دريدا إلى ذلك على نحو يؤكد معاناة المفكر الفرنسي/اليهودي تجاه الاستقبال الأوروبي كما عبر عنه من يمثلون التيار الرئيس للفلسفة في أوروبا أو الغرب عموماً من أمثال هابرماس. ففي حديث للإذاعة الألمانية نفى دريدا عن نفسه تهمة التصوف مؤكداً أنه: «إن قلت إنني لست متصوفاً، وبالتحديد لست متصوفاً يهودياً، كما يدعي هابرماس، فإنني لا أقول ذلك لحماية نفسي، وإنما وببساطة لأوضح حقيقة». ثم يشير إلى أن «ثمة وجوهاً كثيرة لسوء فهم ليس بين هابرماس وبيني فحسب وإنما بين العديد من القراء الألمان وبيني، كما يتضح لي. ويعود هذا جزئياً إلى أن الفلاسفة الألمان لا يقرؤون نصوصي مباشرة وإنما يشيرون إلى تفسيرات ثانوية، غالباً ما تكون أمريكية». يشير دريدا بعد ذلك إلى تحليل لأعماله، ضمن أعمال أخرى، نشرته الباحثة الأمريكية الإسرائيلية سوزان هاندلمان وأكدت فيها صلة دريدا بموروثه اليهودي على النحو الذي مر بنا والذي يستثير السؤال حول سر الاهتمام الأمريكي بدريدا.[29]

في سياق العلاقة بالفلسفة الأوروبية يلفت النظر موقف دريدا من هايدغر، فعلى الرغم من التقدير الكبير الذي يكنه المفكر الفرنسي لهايدغر وإفادته منه، كما في مفهوم التقويض نفسه، فإنه عبر عن موقف تجاه الفيلسوف الألماني تكمن أهميته في إبراز الانتماء اليهودي بوصفه منطلقاً نقدياً للآخر. فهايدغر الكاثوليكي الثقافة يتكشف في تحليل دريدا عن متحيز ضد اليهود من خلال موقفه تجاه سمة ثقافية يهودية شهيرة هي الختان. وتحيز هايدغر ليس سوى تحيز قديم منغرس في لحمة الثقافة المسيحية، كما يتضح من مثال يضربه هايدغر هو واحد «من بين ألف لم أذكره قط». يقول دريدا إن المعلم إيكارت، أحد علماء المسيحية الألمان في العصور الوسطى، ينقل عن ابن ميمون، العالم اليهودي الوسطوي الشهير، «بعلم وسذاجة بالقدر نفسه»، ما قاله عن أهمية الختان والسبب الذي لأجله صار واجباً. ثم يشير إلى أن هايدغر «الذي قرأ إيكارت طوال حياته كمعلم لا يتحدث عن الختان أبداً ولا عن ابن ميمون». ويعني هذا

(29) http://www.hydra.umn.edu/derrida/reb.html#dt

أن هايدغر يتعمد تغييب ابن ميمون بوصفه آخراً، أي يمارس رقابة ثقافية تجاه اليهود:

فالنص الذي قد يغيب عنه اسم الآخر... يشبه دائماً الكتمان والمحو وحتى الرقابة. رقابة عنيفة وساذجة في نفس الوقت. حتى إن لم يظهر اسم الآخر، فإنه هنا يضج ويناور ويصيح أحياناً ويجعل نفسه أكثر تسلطاً ومن الجدير معرفته وقوله. ثم إن الآخرين مهمون كثيراً.[30]

في مثل هذه الملاحظات يتبين الوجه الإثني للتقويض، أو الدور الذي يوكله إليه دريدا أحياناً، في مقابل الدور الأكثر عمومية أو اتصالاً بالفكر بشكل عام، كما في تقويض الفلسفة الأفلاطونية أو البنيوية. ذلك الوجه الإثني هو ما لاحظه أحد المحللين حين قال:

إن تقويض النصوص شكل من أشكال الشكوكية المتطرفة تجاه التقسيمات التقليدية، شكل من تحطيم الأيقونات، تحطيم الأصنام. بالنسبة لي هنا تكمن يهودية [دريدا] وليس في إخلاص لله أو أي تصوف قبالي.[31]

دريدا في أمريكا:

يمكن القول إن اهتمام الأمريكيين بدريدا يقدم مفتاحاً لفهم الكثير حول المفكر الفرنسي وأهميته. فانطلاقاً من القناعة بأن أهمية أي فكر إنما تستقى، وإلى حد كبير، من تاريخ تفاعله وتأثيره وليس من أعماله مجردة ومعزولة، وأن فهم تلك الأعمال يرتبط أيضاً وإلى حد كبير بذلك التفاعل والتأثير، يمكننا أن نقول إن الولايات المتحدة كانت المسرح الأهم للفكر الدريدي وتأثيره الواسع على الثقافة الغربية المعاصرة، ليس في النظرية النقدية فحسب، وهي ميدان تأثيره الأوسع ربما، وإنما أيضاً في الفكر الفلسفي وفي العلوم الإنسانية وأشكال الإبداع امتداداً من السينما وحتى العمارة.[32] ذلك التأثير

---

(30) مسارات فلسفية (مرجع سابق) ص 82-83. إيكارت أو إيكارد (Ekkard) من علماء العصور الوسطى عاش في القرن العاشر.

(31) Richard Klein in *The Cornell Daily Sun* Monday, October 18, 2004. ما يشير إليه الكاتب تحت مسمى «التقسيمات التقليدية» categories يعني على الأرجح التقسيمات العشر الأساسية للأشياء عند أرسطو والتي تشمل: الماهية، والعدد والزمن.

(32) حول شعبية دريدا في أمريكا انظر: Scott Mclemee, "Jacques Derrida, Thinker Who Influenced and Infuriated a Range of Humanistic Fields, Dies at 74," *The Chronicle of Higher Education*, Monday, October 11, 2004. أما بالنسبة للسينما فمن اللافت دخول مصطلح =

يتصل بعوامل عدة لسنا بصدد التوسع في تحليلها أو حتى تعدادها. لكن ثمة عاملين يتخذان موقعاً مهماً في أي تحليل، وهما عاملان متداخلان في نهاية الأمر. العامل الأول هو التركيبة أو البنية الثقافية الأمريكية، وهي تركيبة أو بنية يشترك في صنعها المذهب البروتستانتي من المسيحية، من ناحية، والاقتصاد الرأسمالي، من ناحية أخرى.[33] أما العامل الثاني فهو كثافة التجمع اليهودي السكاني في الولايات المتحدة منذ أمد طويل ولكن بشكل خاص منذ العقود الأولى من القرن العشرين وعلى نحو أكثر تزايداً بعد الحرب العالمية الثانية. وكان لهذين العاملين مجتمعين دور، على ما يبدو، في توسيع وتعميق التلقي الأمريكي ليس لدريدا وحده فحسب، وإنما لآخرين كثر، منهم فرويد، كما سبقت الإشارة، بالإضافة إلى مفكرين ومبدعين آخرين ملأوا وما زالوا يملأون فضاء الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية الأمريكية.

هذان العاملان يتصلان ببعضهما البعض نتيجة للتقارب الشديد بين البروتستانتية واليهودية. وكان ممن لاحظ ذلك التقارب الناقد الأمريكي ج. هلس ملر، وهو من أبرز النقاد الأمريكيين في النصف الثاني من القرن العشرين وأحد أقربهم إلى دريدا. يقول ملر في تعليقه على قربه من المفكر الفرنسي والأسباب التي جعلته يقتفي أثره في تبني التقويض ضمن ممارساته النقدية:

> لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكيا (بخلفيتي البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلا. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب. فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية إجمالا، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في آوروبا، وذلك أن الإثنين لا يطمئنان إلى التماثيل، والرموز، والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء قد قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى . . . إن البروتستانتية لو سارت خطوة

= التقويض إلى لغة ذلك الفن، كما في فيلم وودي ألن «ديكونستركتنغ هاري» "Deconstructing Harry" (تقويض هاري)، وهو، شأن كثير من أفلام وودي ألن، ذو مضمون يهودي واضح في طرحه لإشكاليات فكرية واجتماعية تمس اليهود في الولايات المتحدة الأمريكية.

(33) في كتابه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (1904– 1905) بين عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، وهو ذو انتماء يهودي أيضاً، الكثير مما يؤكد العلاقة بين الرأسمالية والبروتستانتية في تاريخ الحضارة الغربية.

واحدة إلى الأمام فستشك في قدرة أي شيء على التوسط، حتى المسيح نفسه.[34]

هذه العلاقة بين البروتستانتية واليهودية في أمريكا تمثل حالة من التوأمة الثقافية الحميمة التي صاغت الكثير من معالم الثقافة الأمريكية في القرن العشرين، حسب ما يتضح من الدراسة الموسعة للحضور اليهودي في الثقافة الأمريكية التي قام بها أحد الباحثين في كتابه **اليهود والروح الأمريكية**.[35] ومن يطالع التاريخ الأمريكي سيجد أن بداياته كانت مشربة بالحضور اليهودي، إن لم يكن من خلال اليهود أنفسهم، فمن خلال النموذج العبراني الذي تمثَّله أوائل المهاجرين الأمريكيين حين رأوا في أمريكا أنموذجاً يحقق مملكة إسرائيل الموعودة، أو أرض الميعاد، حسب التوراة، والتي يحققها التطهريون الآباء على أرض العالم الجديد.[36]

في الولايات المتحدة يوجد التجمع الأكبر لليهود في العالم، وهو تجمع يجعل مدينة نيويورك وحدها عاصمة حقيقية ليهود العالم ليس من حيث تجمعهم السكاني الضخم هناك فحسب وإنما أيضاً من حيث تأثيرهم والتحامهم بالحياة الأمريكية في مختلف وجوهها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وهو ما تشهده مدن أمريكية أخرى كثيرة. ومع أن هذا التجمع والتأثير الضخمين ليسا جديدين بل يعودان إلى مطلع القرن العشرين، فإنهما تزايدا بشكل لا سابق له بعد الحرب الثانية على النحو الذي تشهد به مختلف مراكز الحياة في أمريكا وفي طليعتها مراكز التأثير السياسي والاقتصادي ناهيك عن الجامعات ومراكز البحث والنشاط العلمي حيث يشكل اليهود حضوراً متميزاً وكاسحاً (تقول بعض الإحصائيات إن أربعين بالمائة من الحاصلين على جوائز نوبل في أمريكا من اليهود).[37] وقد اختصر أحد الباحثين مؤخراً التأثير اليهودي

(34) Robert Moynihan, *A Recent Imagining* (Hamden: Archon Books, 1986) pp. 104-105

(35) Andrew R. Heinze, *Jews and the American Soul* (Princeton and Oxford: Princeton UP, 2004). انظر مثلاً حديثه عن تشكل الإنسانوية في أمريكا من التقاء اليهودية بالبروتستانتية ص273 وما بعدها.

(36) تناول هذا الحضور اليهودي معظم الدراسات الرئيسة للأدب الأمريكي مثل دراسات بيري ملر Perry Miller وساكفان بيركوفتش Sacvan Bercovitch، وهما من أبرز دارسي ذلك الأدب في الولايات المتحدة. وقد سبق لي أن توقفت وقفة قصيرة أمام ذلك الحضور في محاضرة ألقيتها في نادي جدة الثقافي بعنوان «النموذج العبراني في الأدب الأمريكي» ونشرت في كتاب **المحاضرات** (جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1988) مج5 ص63-84

(37) ألن ديرشوتز: **اليهودي الأمريكي المضمحل** Alan M. Dershowitz, *The Vanishing American* =

في أمريكا بأربعة إسهامات تمثلت في:

1. تأثيرهم في الفكر السياسي للحزب الديمقراطي وانتشار الليبرالية.

2. الجوانب الإبداعية كما تمثلت في الإنتاج الموسيقي والمسرحي حسبما يتضح من طغيان نتاجهم على شارع برودوي في نيويورك.[38]

3. التحليل النفسي الفرويدي الذي انتشر من خلال حضور فرويد أولاً ومن خلال جهود مثقفين ومفكرين يهود مثل هربرت ماركيوز ولايونيل ترلنغ.

4. الأثر الهائل الذي تركوه على الحياة الأكاديمية في الجامعات والكليات الجامعية الأمريكية.[39]

هذه البيئة هي نفسها التي تلقت جاك دريدا وآذنت بانطلاقته الحقيقية إلى العالم عام 1966 حين جاء ليلقي ورقته الشهيرة في نقد البنيوية وليمارس منذ ذلك الحين تأثيراً استثنائياً على الحياة الثقافية الأمريكية لاسيما في جوانبها الفكرية. صحيح أن دريدا نشر أعماله أولاً في فرنسا ولكن مستقبل تلك الأعمال كان سيتحدد في أمريكا أكثر منه في وطن انتمائه الأول. ففي أمريكا أكثر من غيرها بكثير استعرت المعارك حول أعماله وتأسست الدوريات وألفت الكتب وانقسم النقاد. في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي كتب الناقد الأمريكي فرانك لينترتشيا، ضمن كتاب له حول النقد الأدبي في المرحلة التي تلت ما يعرف بـ «النقد الجديد»، واصفاً النقلة التي أحدثها دريدا قبل ذلك بعقد في نقل النقد الأمريكي من النقد الفينومينولوجي أو الظاهراتي الذي أتى به نقاد فرنسيون مثل جورج بوليه إلى مرحلة جديدة: «في أوائل السبعينيات من القرن العشرين تقريباً استيقظنا من النعاس الدوغمائي لحلمنا الفينومينولوجي لنجد أن حضوراً جديداً قد

= *Jew* (New York: Simon & Schuster, 1997) p. 11 يشير ديرشاوتز أيضاً إلى أنه بين مائتي مثقف أمريكي مهم يعد النصف من اليهود الكاملي الانتماء إلى اليهودية من حيث كون كلا أبويهما يهوديين، في حين أن 76 بالمائة من ذلك العدد هم أيضاً من اليهود لكن من خلال أحد الأبوين.

(38) كان ينبغي للباحث أن يشير إلى السينما أيضاً، ففيها يهيمن رأس المال اليهودي، مثلما يهيمن مخرجون ومنتجون وممثلون من أصل يهودي (وودي ألن، ستيفن سبيلبرغ، سام غولدوين، باربرا سترايساند، وغيرهم كثير). هذا بالإضافة إلى الهيمنة اليهودية على وسائل الإعلام بكافة أنواعها.

(39) Alan Wolfe, "The Great Jewish-American Synthesis," *The Chronicle of Higher Education* (June 3, 2005) يركز هذا الباحث على الإسهام الموسيقي والمسرحي لليهود في أمريكا لكنه ينسى الإسهام الإبداعي في جوانب أخرى: الرواية، الفلسفة، النقد الأدبي والفني، إلى غير ذلك من جوانب كان لليهود إسهام بارز فيها.

سيطر سيطرة تامة على مخيلتنا النقدية الطليعية: جاك دريدا».[40] أما الناقدة الأمريكية جوديث بتلر فتلخص، في تأبينها لدريدا، الأثر الذي تركه بعد عشرين عاماً مما سجله لينترتشيا في كتابه وذلك بالتأكيد أولاً على صدارة المفكر الفرنسي/اليهودي للفكر المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين، وعلى أنه، ثانياً، استطاع بأعماله أن «يغير بشكل أساسي الطريقة التي نفكر بها تجاه اللغة والفلسفة وعلم الجمال والرسم والأدب والاتصال والأخلاقيات والسياسة».[41]

هذا التأثير الدريدي في الثقافة الأمريكية، أو بتعبير آخر الازدهار الذي لم يكن ليتأتى لولا الاحتضان والرعاية الأمريكية لفكر دريدا، جاء ضمن حلقة من التبني الأمريكي لكثير من الطروحات الفكرية اليهودية التي تابعنا بعض فصولها إذ تمثلت في فرويد ثم في مدرسة فرانكفورت (مثلما تمثلت في احتضان آلاف العلماء والمفكرين والأطباء والمستثمرين). فقد جاء فرويد مثلاً إلى المدن الأمريكية محاضراً في أول اندفاعات منهجه وأطروحاته الفكرية خارج النمسا ليجد البيئة الأكثر ترحيباً على مستوى العالم بالتحليل النفسي، ثم أعقبه إريك فروم وهوركهايمر وأدورنو وماركيوز ليؤسسوا بدورهم حضوراً ما يزال مؤثراً في الفكر الأمريكي. غير أن من المهم ملاحظة الفارق بين دريدا ومن سبقه من يهود أوروبا القادمين إلى أمريكا الشمالية، سواء في ظروف المجيء أو في مدة البقاء وعمق التأثير. ففرويد الذي جاء محاضراً لفترة قصيرة ثم عاد يختلف عن أعضاء مدرسة فرانكفورت الذين قضوا بضع سنوات هرباً من النازية ثم ما لبث بعضهم أن عاد بينما اتخذ البعض مواقع أخرى وبقوا يترددون على البيئة الأمريكية. وهؤلاء يختلفون عن دريدا الذي لم يأت هارباً من قوة طاردة أو ليبقى لفترة قصيرة أو طويلة، وإنما ظل يتردد على مدى أربعين عاماً محتفظاً بانتمائه الفرنسي ومفيداً من الشهرة والمكانة الأمريكية. أما بالنسبة للتأثير فلا شك أن من الصعب المفاضلة بين أولئك المفكرين في عمق التأثير أو الاستمرارية ولابد من مرور فترة أطول لمثل ذلك الحكم. ما يهم هنا هو الوقوف على طبيعة التأثير وأسبابه وعلاقة المؤثرين ببعضهم البعض من حيث يتصل ذلك بسمات الحضور اليهودي في الثقافة الغربية.

---

(40) Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: The U of Chicago P, 1980) p. 159.

(41) Judith Butler, "Jacques Derrida," *The London Review of Books* November 4, 2004.

الملحق، سؤال الإثنية، الفلسفة:

يعود بنا البحث مرة أخرى إلى السؤال الأساسي لما نحن بصدد التأمل فيه: ما علاقة هذا كله بانتماء دريدا الإثني؟ ما علاقته بإشكالية الهوية والإرث اليهودي؟ وللوصول إلى تصور واضح بشأن مثل هذه الأسئلة لابد من القول إن العلاقة، كما سبقت الإشارة، ليست بسيطة أو شاملة، بمعنى أنها ليست مباشرة وآلية، كما أن من الصعب القول إنها تشمل مجمل النتاج الفكري لدريدا، تماماً مثلما هو الحال مع غيره من مفكري ومبدعي المكون اليهودي. بل الأحرى هو أن يتجاوز معدل التعقيد أو التركيب لدى دريدا غيره ممن مروا بنا. ومع ذلك فإن وجوه الانتماء ليست غامضة كل الغموض، ولا أقصد ما سبق الاستشهاد به من كلام دريدا نفسه حول انتمائه، أو كلام غيره ممن عرفوه مثل إلين سيزو. ما أقصده هو مفاهيم واستراتيجيات تتصل بصلب المنهج التقويضي وبمواقف دريدا وقناعاته الفكرية الأخرى، مفاهيم يصعب استيعابها دون الوعي بخلفيات إثنية أقلوية تظللها الفئوية اليهودية.

في طليعة المفاهيم المشار إليها مفهوم «الملحق أو الإضافة»، الذي يعيدنا إلى مفهوم «الهامش»، وهما مفهومان مترابطان أو متداخلان في نهاية الأمر، مثلما أنهما جزء من منظومة المفاهيم التي يطرحها دريدا، مثل مفهوم «الاختلاف الإرجائي»، وقد سبقت الإشارة إلى هذه المفاهيم. الملحق، أو بالأحرى «الإلحاقية»، هي الحالة التي تتصف بها الكتابة بوصفها مقابلاً نقضياً للكلام في التصور الغربي السائد للغة، وهو تصور ميتافيزيقي كان أوضح المعبرين عنه، حسب دريدا، المفكر الفرنسي جان جاك روسو في مقالة له معروفة عنوانها «مقالة حول أصل اللغة» أكد فيها أن الكتابة هي حالة متردية للغة فقدت فيها نقائها الذي يمثله الكلام، أو الجانب المتحدث من اللغة. ويقول دريدا، في تحليله النقدي الصارم لمقالة روسو، في كتابه **علم الكتابة أو الغراماتولوجيا** (1967) إن الكتابة تتحول إلى ملحق مهمش في ذلك التصور للغة، تماماً مثلما هو الفن في تصور أفلاطون لعالم المثل. فالفن، حسب أفلاطون، يحاكي غائباً أرقى منه، وهو بالتالي لا يصلح بديلاً، تماماً مثلما هي الكتابة بوصفها بديلاً للكلام لدى روسو. بينما في حقيقة الأمر، حسب دريدا، ليست الكتابة سوى الحالة الحقيقية للغة بشكلها الدلالي والبنائي، أي أنه حتى حين تكون اللغة متحدثة فإنها تنسجم مع قوانين الكتابة. ومن هنا تبدو المشكلة هي مشكلة حنين إلى أصل غائب، حنين ما ورائي أو غيبي إلى حالة لم توجد سوى في الوهم، وهذا الوهم هو ما ينبري دريدا لتقويضه بالكشف عما ينطوي عليه من تناقضات ومزالق وأوهام.

السؤال الآن ليس حول مصداقية ما يقوله دريدا، ليس في خطأ أو صواب ما يقوله. ذلك سؤال كبير ومهم بطبيعة الحال، وقد تصدى له الكثيرون في تحليلات ومؤلفات وردود كثيرة ومعمقة، منها ما اتفق معه وتأثر به ومنها ما اختلف ولم يتأثر، ولكن هذا ليس ما يعنينا هنا في مقاربة سوسيوثقافية أو سوسيوفكرية. ما يعنينا هو العلاقة بين آراء دريدا من ناحية، وانتمائه الإثني، خلفيته الثقافية وموروثه الفكري الخاص ووضعه السياسي الاجتماعي، من ناحية أخرى. وقد مرت بنا مؤشرات عديدة تبينها باحثون عديدون لتلك العلاقة، مثل متشل ستيفنز وج. هلس ملر وسيزو، بل إن منهم دريدا نفسه في مقالات وكتب ومقابلات توقفنا عند نماذج منها هي من القليل الذي كان يمكن التوسع فيه. ما ذكره متشل ستيفنز حول اهتمام دريدا بالهامش وصلة ذلك بوضعه الاثني يمكن التأسيس عليه، حيث أن ذلك ليس حدثاً فريداً في تاريخ التفاعل اليهودي مع الحضارة الغربية (بل مع الحضارات الأخرى ربما)، فقد وقفنا أمام نماذج تشبه ذلك وإن لم تطابقه. فدريدا القادم من الملحق، من هامش الثقافة ومن هامش الحياة الاجتماعية والانتماءات القومية السائدة بلغاتها الأم، سواء كانت العربية في الجزائر أو الفرنسية في فرنسا، دريدا ذو الانتماء الأقلوي الذي يتذكر تاريخاً من التهميش والاضطهاد سواء في أسبانيا التي جاء منها أجداده أو في أوروبا حيث عانوا الأمرين منذ العصور الوسطى، هذا الدريدا سيجد نفسه بطبيعة الحال في مركب واحد مع أناس قبله من أمثال مندلسون وهاينه وماركس وفرويد وأدورنو. ذلك المركب هو الذي أشار إليه إريك فروم حين قال عن الأقليات اليهودية إن ما تلقاه من احتقار «جعل لديها الميل العاطفي لإلحاق الهزيمة بقوى الظلام واللاعقلانية والخرافة». [42] وهو المركب نفسه الذي أشار فرويد إلى طبيعة ركوبه وما يعنيه الانتماء إليه حين قال: «لأنني يهودي وجدت نفسي متحرراً من الكثير من التحيزات التي ضيقت على الآخرين وحدت من قدرتهم على استخدام عقولهم». [43]

في أعمال دريدا يبرز الهامش أحياناً على هيئة الهامش المعروف وأحياناً على هيئة ملحق مضاف إلى متن ليحققا استراتيجية قرائية تسعى إلى نسف ما استقر من قناعات في الفكر والثقافة الغربية عموماً حول علاقة المتن بالهامش. فدريدا لا يكتب فلسفة أو لا ينتج نظاماً فلسفياً آخر يضاف إلى ما سبقه، إلى ما أنتجه كانط أو هيغل أو هايدغر (ومن

---

(42) Fromm, *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence* (New York: Harper & Brothers, World Perspective Series, 1959) p. 3.

(43) مقتبس في Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychology*

هنا نشأت صعوبة وصفه بالفيلسوف، الوصف الذي لا يزيد من أهميته بالطبع)، وإنما ينتج هوامش على تلك الفلسفة، كما يقول عنوان أحد كتبه الأساسية (**هوامش الفلسفة**) سواء من خلال مقالاته التي تتناول بعض الفلاسفة أو بعض القضايا المطروحة في تاريخ الفلسفة أو من خلال بعض الاستراتيجيات النصية كتلك التي يوظفها في نص يتصدر الكتاب مما يطلق عليه عادة «مقدمة» أو «تصدير» لكنه هنا يطلق عليه «تمبان tympan» المشتقة من فعل فرنسي قديم يعني النقد الساخر علناً tympaniser.[44] النص المشار إليه، أي **هوامش الفلسفة**، ينقسم إلى قسمين متباينين إذ يطرح أحدهما، النص الرئيس من حيث المساحة، قضية الفلسفة نفسها وما تدعيه من أهمية مركزية وحصانة عن الخلل، في حين يطرح الثاني نصاً مقتبساً من أحد أجزاء سيرة ذاتية لكاتب فرنسي مثير للجدل وغريب الأطوار هو ميشيل لايريس. والنصان شديدا التغاير في المضمون والأسلوب ويشكلان حالة من التنافر المقصود ما بين عقلانية المتن الفلسفي وغرابة الهامش البعيد عن تلك العقلانية. أما مقالات الكتاب فبعضها من أشهر ما كتب دريدا، ويتناول في أحدها مفهوم الاخـ(ت)ـلاف المشار إليه آنفاً، وتتضمن البقية مقالات حول موضوعات منها أفلاطون وهيغل وهايدغر وعلم اللغة. والواضح هو أن دريدا في هذه المقالات إنما يكتب هامشاً مضاداً للمتن الفلسفي، هامشاً لا يكتفي بمشاكسة ذلك المتن وإنما يسعى إلى تقويضه من أساسه، وعلى النحو الذي يقلب العلاقة التقليدية بين المتن والهامش ليعتلي الأخير سدة القيادة والتأثير.

في أعمال أخرى تستمر هذه العلاقة المقلوبة والمتوترة والبالغة الحيوية في الوقت نفسه بالنسبة للطرح الدريدي. فالهامش هو أيضاً سيد الموقف في مقالة مطولة كتبها دريدا حول الشاعر الإنجليزي شيلي جاءت ضمن كتاب بعنوان **التقويض والنقد** صدر عام 1979 واشترك فيه دريدا مع أربعة من النقاد المنتمين إلى جامعة ييل الأمريكية هم: بول دي مان وهارولد بلوم وجفري هارتمان وج. هلس ملر، وهو كتاب يعد تدشيناً حقيقياً للتقويض في الساحة الأمريكية عمقت تأثير دريدا الذي ابتدأ كما سبقت الإشارة بورقته التي قدمها في أواسط الستينيات حول البنيوية.[45] في المقالة المتعلقة بشيلي، وهي أطول مقالات

---

(44) في اللقاء الذي أجرته «ماغازين ليتيرير»، المشار إليه أعلاه، يطرح السائل على دريدا سؤالاً هو: «هل هناك فلسفة لجاك دريدا؟» فيجيب بالنفي، ثم يسأله إن كانت هناك رسالة له، فيجيب أيضاً بالنفي (مسارات فلسفية [مرجع سابق] ص90).

(45) Harold Bloom et al., *Deconstruction and Criticism* (New York: The Seabury Press, 1979).

الكتاب بصفحاتها التي تبلغ المائة، يكتب دريدا نصاً تحليلياً يرتبط بهامش طويل طول المقالة نفسها. وفي كلا النصين، المتن والهامش، تثار إشكاليات اللغة والنصوصية والتقويض والترجمة بحيث يصير النص منعكساً ذاتياً، يتأمل ذاته ويستدعي ذلك التأمل. فالمتن، أو ما اعتدنا على اعتباره كذلك، يبدأ بإثارة مسألة اللغة عبر مثال حي يعيشه الكاتب نفسه، فهو يبدأ بعبارة ثم يطرح سؤالاً حول معناها يفضي به إلى استعمال العبارة المتداولة «بتعبير آخر» تصير بدورها محل التحليل والتأمل، حيث تبرز من خلال تلك العبارة إشكاليات توظيف اللغة التي تتضح صعوبة السيطرة على دلالاتها، حيث أن «بتعبير آخر» تولّد عبارات ودلالات أخرى. والسبب هو أن «بتعبير آخر»، كما يقول دريدا، «تحشد كل طاقات العجز عن اتخاذ القرار وتضيفها إلى العبارة التي سبقتها قدرتها على التزحلق»، فهي تضيف عبارات أقوى من تلك التي يفترض بها أن توضحها أو تترجمها. وهذا يحيل بدوره إلى قوة الهامش الذي يمتلك القدرة على التغلب على المتن.

في نص آخر نشر بعد نصه السابق بما يزيد على العقد خرج دريدا إلى فضاء تجريبي وتقويضي مختلف في كتاب مشترك آخر، لكن طبيعة الاشتراك هذه المرة ليست التقليدية المألوفة، كما في **التقويض والنقد**. في هذه التجربة اشترك دريدا مع الناقد الأمريكي جفري بيننغتون، المتخصص في أعمال دريدا نفسه والمتحمس له بشدة، في إصدار كتاب عنوانه **جاك دريدا** يصعب وصفه بالمؤلَّف لأن مفهوم التأليف، مثلما هي مفاهيم «المؤلف» و«الكتاب» وما يتصل بها تنقلب رأساً على عقب، تماماً كانقلاب العلاقة بين المتن والهامش.[46] في الكتاب المشار إليه يقوم بيننغتون بتقديم قراءة شاملة لأعمال دريدا تحت عنوان «دريدا بيس» Derridabase أو «قاعدة دريدا» تحتل ثلثي الصفحة من الأعلى، بينما يكتب دريدا، الذي اطلع على القراءة، نصاً «هامشياً» عنوانه «سيركومفيشن» Circumfession في الثلث الأسفل من الصفحة نفسها ويسعى فيه لإثبات كيف أن نصه، أي نص دريدا المفسر أو المحلل في الأعلى، يتجاوز ذلك التفسير أو التحليل ويمارس عليه نوعاً من التقويض بوضع تناسقه وتسلسله المنطقي في مقابل نص لا يعير ذلك التناسق أو التسلسل الكثير من الاعتبار. ولا شك أن السعي إلى إحداث ذلك الأثر، لاسيما مسألة التجاوز، غني بالدلالة على الأهمية التي يمنحها دريدا للهامش.

---

(46) Jacques Derrida and Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida* tr. Geoffrey Bennington (Chicago: Chicago UP, 1993).

الوضوح نفسه يتماثل مرة أخرى في استراتيجية تقويضية أخرى في تشكيل النصوص. بدلاً من الملحق أو الهامش نطالع هنا النص المزدوج متمثلاً في كتاب مبكر نسبياً أصدره دريدا تحت عنوان غلا *Glas* (1974) أو «قرعات الناقوس».[47] هنا يضع دريدا نصين متقابلين على صفحة واحدة والمثير ليس التقابل بقدر ما هو شدة الاختلاف بينهما: النص الأول للفيلسوف هيغل والثاني للكاتب الفرنسي المعاصر جان جينيه. وعلى الرغم من اختلاف الاستراتيجية الموظفة هنا عما نجد في الكتاب السابق، **هوامش الفلسفة**، من حيث حجم التقابل ونوع النصوص فإن النتيجة الأساسية واحدة: نص جينيه المتمرد على القوانين والأعراف ليس الأدبية فحسب وإنما الاجتماعية والقانونية والأخلاقية (فجينيه على تميزه الأدبي خريج سجون ومرتكب جرائم حقيقية) يقف مقابلاً حاداً إزاء نص هيغل بما يرمز إليه من عقلانية وانضباط وميتافيزيقية وشمولية في الرؤية. في **غلا** يقدم دريدا عملاً موغلاً في تطرفه الغرائبي وفي حدة شكوكيته، عملاً يستعصي على التعريف، قد نقاربه كما فعل أحد الذين كتبوا عنه بأن نقول إنه «مجموعة من الأصداء النصوصية»[48] التي تذكرنا إلى حد ما بما يفعله جويس في روايته الغريبة المعقدة **فينيغان مستيقظاً** لولا التباين في الخلفية والأهداف الفكرية. يقول الناقد الأمريكي جفري هارتمان، في كتاب يتناول دريدا وكتابه **غلا** بالتحديد، إن ذلك الكتاب يؤكد ما ذهب إليه الناقد الفرنسي بول فاليري في مقالة بعنوان «أزمة العقل الأوروبي» نشرت 1919، من أن الثقافة الأوروبية ستنتهي إلى أن تكون «لاشيئاً متناهياً في ثرائه»، ثم يوضح ذلك بالقول إن تلك الثقافة ستصير إلى ذلك حالما تنتشر المعرفة إلى الحد الذي يتساوى فيه كل شيء ويغيب المركز.[49] ويربط هارتمان تقويض دريدا بمفهوم

---

(47) صدر الأصل عام 1974 والترجمة إلى الإنجليزية عام 1986: *Glas* tr. John P. Leavey Jr. and Richard Rand (Lincoln and London: Nebraska UP, 1986) يذكر أيضاً أن بعض صفحات من الكتاب منقولة إلى العربية ضمن ما ترجمه كاظم جهاد في **الكتابة والاختلاف** الذي سبقت الإشارة إليه. ومما يستثير الانتباه أن دريدا جعل لكتابه عنواناً ثانوياً على هيئة سؤال هو: «ما الذي يبقى من المعرفة المطلقة؟» وأن النصين المتقابلين في الكتاب يجيبان بأن لاشيء يبقى من تلك المعرفة.

(48) كرّس نورس في مجلة «ملحق التايمز الأدبي» (ديسمبر 18-24، 1987) Chris Norris, *Times Literary Supplement* (December 18-24, 1987).

(49) Geoffrey Hartman, *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1981) pp. xv-xvi. يقول هارتمان، وهو ناقد أمريكي من أصل ألماني/يهودي، ضمن مقابلة أجريت معه إن كتابه المشار إليه هنا تنامى من دراسة أنجزها حول كتاب غلا، وأنه في دراسته تبين أن لدريدا صلة قوية بتقنية «التعليق» في الموروث المدراشي والتلمودي اليهودي. =

«اللاشيء» لدى نيتشه. فبالنسبة لنيتشه يدل ذلك المفهوم على رغبة الإنسان في ألا يفعل أو يتمنى شيئاً. ذلك أن المعنى الوحيد لدى الإنسان، كما يقول نيتشه، هو أن يتمنى لاشيء بدلاً من ألا يتمنى شيئاً البتة، وهذا في تقدير هارتمان هو ما يحدث عند دريدا. فالتقويض شبيه بمفهوم اللاشيء: لدى دريدا «اللغة نفسها، ولاشيء غير اللغة، أو 'اللاشيء' الذي هو اللغة، هو المترسب المحفز»، أي الشيء الوحيد الباقي، مثلما يقول صامويل بيكيت في مسرحية **بانتظار غودو**. إن لم نعد قادرين على الضحك فإن لدينا على الأقل إرادة الضحك.[50]

لكن القناعة العدمية في اللاشيء لا تتفق تماماً مع الهاجس الذي يبدو وراء توظيف الهامش والملحق وغيرها من المفاهيم. فثمة دور تؤديه هاتان الظاهرتان/ التقنيتان مع غيرهما لدى دريدا يشير إلى أن هناك ما هو أكثر من اللاشيء. ثمة 'شيء' تقوله هذه التقنيات أو الاستراتيجيات، شيء أو أشياء تعبر عنها، دلالات ينقلها التشظي وعلاقة الهامش بالمتن والملحق بالكتاب، وقد رأينا نماذج سابقة لذلك في الفصل السابق، في وقفتنا أمام بعض أعمال مدرسة فرانكفورت. ففي بعض أعمال مفكري تلك المدرسة رأينا أنماطاً من الكتابة يمكن القول بأنها تمهد لما يفعله دريدا في توظيفه للهوامش والنصوص، مع ما في ذلك من كوامن دلالية. رأينا ذلك عند فالتر بنيامين وتيودور أدورنو بشكل خاص. وكان اثنان من الباحثين الغربيين البارزين، هما الناقد الإنجليزي تيري إيغلتون والمؤرخ الأمريكي مارتن جي، قد تنبها لتلك العلاقة، كما في إشارة الأخير إلى أن كثيراً مما جاء في التقويض الدريدي هو مما سبق أن توصل إليه أدورنو، وكما في حديثه عن كتاب أدورنو **أخلاقيات الحد الأدنى** بوصفه أنموذجاً للتقويض. ففي **أخلاقيات الحد الأدنى** كما في كتاب بنيامين **مشروع الأروقة** أيضاً يبرز التشظي بوصفه

= ويعد هارتمان من النقاد الأمريكيين المتأثرين بدريدا، فقد وجد في مفهوم «الاخ(ت)لاف» لدى دريدا امتداداً لعدم ارتياحه من النزعة الكليانية والاستعلائية في المكون المسيحي للحضارة الغربية، كما أنه مفهوم يفسح المجال للتعدد اللانهائي للمعنى، إضافة إلى أنه يبرز التحام النقد بالأدب ناقضاً بذلك السعي إلى تحقيق الموضوعية النقدية التي احتفى بها النقاد الغربيون المسيحيون منذ ماثيو آرنولد في أواسط القرن التاسع عشر وحتى نورثروب فراي في أواسط العشرين. انظر: Imre Salusinszky, *Criticism in Society* New York and London: Methuen, 1987) pp. 77, 83. الكتاب الذي سبقت الإشارة إليه، أي **النقد والمجتمع** لفخري صالح (الملاحظة رقم 26)، هو في بعض جوانبه ترجمة لكتاب سالوسنزكي لكنه يختلف في إدراجه مقابلات منشورة في أماكن أخرى مع نقاد آخرين. المواد التي ترجمت عن سالوسنزكي هي مقابلات دريدا ونورثروب فراي وإدوارد سعيد.

(50) هارتمان، ص. xxiv

عنصراً أساسياً للتأليف، من ناحية، ولما تطرحه الكتب لقرائها على مستوى الأفكار، من ناحية أخرى. وهنا لا بد من ربط الكتاب بخبرات المؤلفين/ الكتاب. فالتشظي هو ما يعرفه الكاتب في شتاته الفئوي والثقافي، في غربته الاجتماعية والحضارية كما يفرضها متن إنساني وحضاري قاسٍ نسبياً. التشظي هو ما عاشه بنيامين الذي تلظى بالغربة الثقافية ثم مات منتحراً على الحدود مع أسبانيا أثناء هربه من الجيش النازي، والتشظي هو ما قاساه أدورنو وهوركهايمر وغيرهما من أعضاء مدرسة فرانكفورت حين فرا بجلديهما إلى أمريكا بعد أن شتت النازيون شمل المدرسة والأعضاء وفرضوا توتاليتارية قاسية. كما أن التشظي هو ما عرفه دريدا أثناء طفولته في الجزائر وفي رحيله عنها وفي سعيه للانتماء إلى الثقافة الفرنسية ثم في قلقه اللغوي والفكري المتطاول، حسب ما يقول لنا هو في غير موضع من تلك التي توقفنا عندها في كتاباته.

غير أن وضع دريدا في سياق مدرسة فرانكفورت لا ينبغي أن يغيّب عن الرؤية الاختلاف المتمثل بتطرف النموذج الدريدي. فأعمال مدرسة فرانكفورت تمهد لأعمال دريدا ولا توازيها أو تساويها. فحتى في تلك الحالات التي تبدو فيها أعمال أولئك، لاسيما أدورنو، قريبة من التقويض، فإن لا شيء فيها يوازي حدة الطرح الذي نجده لدى المفكر الفرنسي، لا شيء منها يهدف إلى ما يسميه «اللعب الحر»، حالة الانفلات من الميتافيزيقا بقيمها وثوابتها بل وإيحاءاتها. ويمكن قول الشيء نفسه عن سياقات أخرى وضع فيها دريدا وتساعد على فهم الكثير حول طبيعة توجهاته ودوافعها وأهدافها، فحتى هذه ليست موازية من حيث التطرف أو حدة الطرح لما نجده لدى الآخرين.

سياق الهرمنيوطيقا التلمودية:

منذ ثمانينيات القرن العشرين والوعي يتزايد بين النقاد الغربيين والمشتغلين منهم بالتأريخ للنقد والتنظير له على وجه الخصوص بأن التيار الرئيس للنقد الغربي، التيار الذي يمتزج فيه الموروث الكلاسيكي (اليوناني/ الروماني) بالموروث المسيحي، لم يعد التيار الوحيد المؤثر في ساحة النقد بل والفكر الغربي عموماً، وأن تياراً آخر هو التيار المتأثر مباشرة بالهرمنيوطيقا اليهودية في دراسة النصوص المقدسة، صار له من الأهمية الكثير. وكان من المؤشرات على تزايد ذلك الوعي أنه صار مبثوثاً حتى في المختارات النقدية الرئيسة، المختارات التي تلعب دوراً حاسماً في تشكيل المعرفة والذائقة النقدية على حد سواء. ففي أحد الإصدارات الحديثة من مختارات «نورتون»، وهي من أشهر ما يصدر باللغة الإنجليزية من سلاسل في الأدب والنظرية النقدية، نجد تأكيداً على أهمية

الهرمنيوطيقا اليهودية بوصفها منافسة للهرمنيوطيقا المسيحية ودعوة لفهم أفضل لدور الأولى في تشكيل النظرية النقدية على أساس أنه بات من الواضح أن «مناهج ابن ميمون في التفسير تركت أثراً قوياً على المنظرين اليهود الذين صاغوا الحوارات النقدية الحديثة، مثل سيغموند فرويد، وهارولد بلوم، ودريدا».[51]

في كتابها **قتلة موسى**، كما سبقت الإشارة، تناولت الباحثة سوزان هاندلمان دريدا ضمن مجموعة من المفكرين والنقاد الذين ينتمون إلى تيار برز في الثقافة الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين واستمد من الطرق التي اتبعها حاخامات اليهود في تفسير النصوص المقدسة لديهم والتي نتجت عن تراث ضخم في موروث الجماعات اليهودية يعرف بالمدراش، وهو مصطلح يطلق على طرق تفسير النصوص المقدسة، وأيضاً على مجموع التفاسير الناتجة عن طرق التفسير تلك. تقول هاندلمان إن طرق التفسير اليهودية، أو الاستراتيجيات التي اتبعت في استنتاج الدلالات من النصوص وحل تناقضاتها وتعقيداتها الكثيرة، تركت أثرها على عدد من منظري النقد الأدبي وبعض المفكرين ذوي الصلة بالنظريات النقدية مثل فرويد وجاك لاكان وهارولد بلوم ودريدا. فقد وجد أولئك النقاد والمفكرون في المدراش اليهودي بديلاً أكثر إقناعاً لهم أو أقرب إلى موروثهم وطرق تفكيرهم من طرق التفسير السائدة والتي امتزجت فيها العقيدة المسيحية بالموروث اليوناني القائم على عناصر أساسية منها المنطق، من ناحية، وبالكلمة بوصفها تجسيداً للإله، من ناحية أخرى. تلك الطرق اليونانية/المسيحية هي ما نجده لدى نقاد غربيين مثل كوليرج وماثيو آرنولد وت. س. إليوت ونورثروب فراي وغيرهم ممن يمثلون التيار الرئيس للنقد في الثقافة الغربية، الأنغلو أمريكية بشكل خاص.

في نقده للفلسفة اليونانية، ينطلق دريدا، كما تذكرنا هاندلمان، من الفكرة الأساسية القائلة بأن المعنى، أي معنى، قام أساساً على ربط بين الكلمة والشيء المحسوس ثم شيئاً فشيئاً تحول ذلك الربط، وهو ربط شفاف يبين عن الأصل الحسي، إلى تعبير مجازي ما لبث أن استحكم في الفلسفة ثم في اللاهوت المسيحي ليصير التعبير المجازي، أو المجاز، هو الأصل كما يتضح في المفاهيم التي تحكم الفلسفة كما تحكم اللاهوت الديني وكذلك العلم لتسيطر بذلك ميتافيزيقا المفاهيم ويغيب العالم

---

(51) مختارات نورتون من النظرية والنقد Vincent B. Leitch, ed., *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (N.Y. & London: W. W. Norton, 2001) p. 211.

الحسي عن اللغة. ذلك التحول هو الذي صنع ما يطلق عليه دريدا «الميثولوجيا البيضاء»، أي الميثولوجيا التي قامت، كما تقول هاندلمان، على «تبييض» أصلها المجازي أو إخفائه بالبياض، وما يسعى دريدا إليه هو استعادة العلاقة بين اللغة والعالم الحسي، اللغة والأشياء، باقتلاع تلك الميثولوجيا البيضاء، تلك الميتافيزيقا المستحكمة، اعتماداً على فهم للعلاقة بين اللغة والعالم قام عليها الفهم والتفسير الحاخامي اليهودي الذي رفض المجاز أو الرمز كأسلوب في التفسير وسار وراء دلالات حرفية لا متناهية، دلالات تفضي إلى مزيد من الدلالات على طريقة «الأثر» في الطرح الدريدي، واعتماداً على الكتابة بوصفها هي أساس اللغة وليس الصوت.(52)

غير أن العلاقة بالمدراش اليهودي لا ينبغي أن تؤخذ بحرفية أو على وجهها الظاهر، فالنقاد والمفكرون الذين يوظفون استراتيجيات المناهج الحاخامية لا يصدرون عن الإيمان الغيبي الذي تنطلق منه في أساسها، وإنما عن موقف لا ديني بل ومناهض للإيمان بالغيبيات اليهودية وغير اليهودية. أولئك، وبشكل خاص ذوي الانتماء اليهودي، مثل فرويد ودريدا وهارولد بلوم، هم من تسميهم هاندلمان «قتلة موسى» على طريقة فرويد في كتابه موسى والتوحيد الذي سبقت الإشارة إليه في فصل فرويد من هذا الكتاب. وقتل موسى هنا كما في كتاب فرويد يعني السعي للتخلص من الأب، التخلص من الانتماء الديني في الهوية اليهودية، أو إلغاء المقدس في الانتماء إلى اليهود لتتحدد هويتهم على أساس إثني ثقافي وليس ديني. التخلص من موسى ينطبق عليه ما ينطبق على أوديب في علاقته بأبيه حسب التحليل الفرويدي الشهير: قتله والتماهي معه والحلول محله.(53)

الارتباط الإثني/ الثقافي باليهودية لدى دريدا هو أيضاً ما لاحظه هارولد بلوم وهو

---

(52) *The Slayers of Moses* p. 17-18. يرى أحد نقاد هذا الكتاب أن ما تقوله المؤلفة حول المدراش وقيامه على لا نهائية التفسير والدلالة غير دقيق. فعلى الرغم من تعدد القراءات في المدراش فإنها ليست مفتوحة وإنما هي تعود إلى النص المقدس لتنتهي إلى ما يسميه الناقد «فرحة التعرف» على معنى النص. ويضيف أن تلك الفرحة تقابل «قلق التأثير» لدى هارولد بلوم في مفارقة أخرى بين الموروث التفسيري اليهودي وما نجد لدى النقاد ذوي الأصل اليهودي ممن تدعي هاندلمان أنهم يستمدون رؤيتهم من ذلك الموروث. انظر: Harold Fisch, "The Hermeneutic Quest in 'Robinson Crusoe'," *Midrash and Literature* ed. Sanford Budick (New Haven: Yale UP, 1986) p. 231. وجهة النظر هذه يؤكدها ما يقوله دريدا في مقالته حول إدمون جابيه التي وردت الإشارة إليها أعلاه والتي سنتوقف عندها بعد قليل.

(53) هاندلمان، ص132.

الشديد الارتباط بذلك الانتماء. فمع اختلاف الاثنين، نجد أن بلوم يكتشف لدى دريدا سمات ثقافية يهودية تربطه هو نفسه بالتراث اليهودي، وهو هنا التراث الصوفي المعروف بالقبالة، لاسيما منطقة التقاء ذلك التراث بالغنوصية، المنطقة التي اشتهر بلوم بالعمل في سياقها. يقول بلوم إن «ما يمكن أن يسمى الجانب الغنوصي في القبالة له موازيات كثيرة في أعمال دريدا».[54] ويشير في هذا السياق إلى مفهوم «الأثر» الذي يعود إلى القبالة. فعلى الرغم من ادعاء دريدا بأن ذلك المفهوم وغيره لم يطرح من قبل في الميتافيزيقا الغربية، فإنه، حسب بلوم، ليس في حقيقة الأمر سوى لون من الطرح القبالي: «مفهوم 'الأثر' لدى جاك هو مفهوم قبالي خالص» (سالوسنزكي، 53). بيد أن بلوم سرعان ما يوضح أن لدى دريدا على الرغم من ذلك الكثير مما يعارض ما في القبالة: «ولكن ليس لدى جاك، بطبيعة الحال، أية حساسية دينية بأي معنى خاص، سواء كانت معيارية أو خفية» (سالوسنزكي، 54).

لعل من الغني عن القول هنا أن غياب الحساسية أو الهوية الدينية اليهودية بشكل عام لدى دريدا ليس ناتجاً عن الخوف من تبعاتها، كما كان يحدث في الماضي، وكما يؤكد دريدا في اقتباس سابق حين يؤكد أن نفيه لأية علاقة تربطه بالتصوف اليهودي (أي على عكس ما يتبناه بلوم) ليس الهدف منه حماية نفسه. وغياب القلق من الانتماء الديني اليهودي يعني أيضاً غياب الرغبة في تحقيق الاندماج التام في المجتمعات الغربية، مثلما كان حاصلاً لدى اليهود في فترات سابقة، كما عند سبينوزا أو مندلسون أو هاينه أو دزرائيلي، وإنما هو انتماء مزدوج يتماهى مع الحضارة الغربية من ناحية ويحتفظ بآخريته من ناحية أخرى. فدريدا، كما لاحظنا، وعلى الرغم من انتمائه الواضح للحضارة الغربية وللمجتمعات الأوروبية وبعده عن الانتماء الديني اليهودي، فإنه حريص أيضاً على الاحتفاظ بصلاته الإثنية، فضلاً عن انطلاقه من معطيات ثقافية يهودية على الأنحاء التي تبرزها هذه الملاحظات.

ما أود الوصول إليه من هذا هو أننا حين ننظر إلى مسألة الانتماء الثقافي من هذه الزاوية الأخيرة ستبدو إشارة دريدا السابقة إلى «الميثولوجيا البيضاء» غير محصورة، كما تقول هاندلمان، في إطار «تبييض الميثولوجيا» بمعنى إخفائها، وإنما، وربما في المقام

---

(54) ذكر ذلك في مقابلة معه في كتاب سالوسنزكي. Salusinszky, *Criticism in Society* p. 54. أما علاقة بلوم نفسه بالقبالة فواضحة من عنوان كتابه القبالة والنقد *Kabbala and Criticism* (1975). انظر الفصل التالي الخاص ببلوم.

الأول، كما يقول دريدا نفسه، من حيث هي أيضاً ميثولوجيا إثنية/ثقافية، ميثولوجيا ذات انتماء هندو - أوروبي، ميثولوجيا الرجل الأبيض غير اليهودية: «الميتافيزيقا - الميثولوجيا البيضاء التي تعيد تجميع ثقافة الغرب وتعكسه: الرجل الأبيض يأخذ الميثولوجيا التي تخصه. الميثولوجيا الهندو- أوروبية . . .»(55) هنا نسمع صوت الرجل الذي طالما أحس بسمرته الإثنية وما ينطوي عليه انتماؤه إلى السياق الأوروبي/ الغربي من التباس لتصير الميثولوجيا البيضاء إشكالية الآخر، الآخر الأوروبي، على الأقل في السياق المشار إليه. فاهتمام دريدا منصب على نقد الميتافيزيقا الغربية بما هي ميتافيزيقا تشكيل حضاري محدد المعالم. على أن ذلك لا يعني غياب البعد الميتافيزيقي الآخر، البعد الكامن في الموروث اليهودي نفسه الذي يدفعه، بتعبير هاندلمان، لقتل موسى تخلصاً من إرث المقدس في الذات اليهودية.

في مقالته حول الشاعر الفرنسي/ اليهودي إدمون جابيه يشير دريدا إلى علاقة الميتافيزيقا بالتفسير أو القراءة الحاخامية، من ناحية، وتمظهر تلك القراءة لدى شاعر مثل جابيه ينطلق من رؤية شكوكية تقويضية تشبه تلك التي ينطلق منها دريدا نفسه، من ناحية أخرى.(56) فالتفسير عملية متصلة يتوالد بعضها من بعض في المدراش اليهودي وفي التلمود، كما أنها كذلك في الطرح التقويضي الذي يتبناه جابيه ودريدا، كل على طريقته. فالتفسير هو دائماً تفسير لتفسير، لكن بينما ينطلق التفسير الحاخامي بهدف الوصول إلى حقيقة نهائية يؤمن بوجودها، نجد أن التفسير المنطلق من رؤية تقويضية لا يؤمن بوجود تلك الحقيقة النهائية. فالمدراش والتلمود، على الرغم من كونهما ركاماً من التفاسير التي يفسر بعضها البعض على نحو توالدي ولا نهائي، فإنهما يشكلان تراثاً ميتافيزيقياً في نهاية المطاف، وهو من هذه الناحية تراث مغاير للرؤية العلمانية الحلولية التي تحارب الميتافيزيقا والتي تعبئ شعرية جابيه مثلما تعبئ أطروحات دريدا.

الرحلة النهائية للتفاسير هي نفسها الرحلة اللانهائية للدلالة، وهي نفسها رحلة الأثر، ورحلة الكتابة في مقابل الكتاب، وهي أيضاً رحلة القصيدة عند شاعر مثل جابيه يجد لديه دريدا الكثير مما يتماهى معه.(57) وكان دريدا من أوائل من كتبوا عن جابيه في

---

(55) هوامش الفلسفة: *Margins of Philosophy* tr. By Alan Bass (Chicago: U of Chicago P, 1982) p. 213.

(56) "Edmond Jabes and the Question of the Book," *Writing and Difference* (مرجع سابق).

(57) جابيه شاعر متعدد الانتماءات، تماماً كما هو دريدا، فهو مصري/يهودي/ فرنسي، ولد عام 1912 في مصر حيث عاش حتى تجاوز الأربعين، ثم خرج إلى فرنسا أثناء حرب السويس والعدوان الثلاثي =

مقالته المشار إليها أعلاه والتي تعود إلى عام 1967، حيث أبرز أهمية الشاعر، وأبرز معها الموضوعات اليهودية في شعره، ومنها انشغال جابيه بدلالات النفي والغربة وما تعنيه له الحرية والكتاب والأسئلة. فالشاعر واليهودي متماهيان في رؤية جابيه الشعرية، كما يرسمها دريدا، لاسيما حين يتصل الأمر بمسألة الحرية والاغتراب. وصول الشاعر/ اليهودي إلى المكان أو الموقع الذي ينشده، هو دائماً وصول مؤجل، مثل الدال في رحلته نحو الدلالة:

> عندما يعلن يهودي أو شاعر الموقع، فإن إعلانه ليس إعلان حرب. ذلك أن هذا الموقع، هذه الأرض، إذ تنادينا من وراء الذاكرة، فإنها تكون دائماً في مكان آخر . . . إن الحرية تمنح لـ'الأرض' غيرالوثنية فقط حين تكون مفصولة عن الحرية بـ 'صحراء الميعاد'. أي بـ'القصيدة'.(58)

إعلان الموقع هو - عادة - إعلان الوصول إلى الموقع، لكن جابيه، كما يقول دريدا، لا يعلن وصوله إلى موقع، وإنما هو في رحيل دائم باتجاه موقع لا يمكن الوصول إليه، وما يلفت النظر هنا هو كثافة الإيحاءات اليهودية. فإلى جانب الرحيل الدائم، رحيل الشتات اليهودي، هناك الأرض التي تنادي من وراء الذاكرة، وصحراء الميعاد، أي أن الدلالات مثقلة بالذاكرة اليهودية التي تتحول هنا إلى مجاز شعري للمستحيل، للمكان الآخر، والمكان الآخر هو، كما سبقت الإشارة، اسم الفيلم الذي تحدث فيه دريدا عن حياته الشخصية.

تقويض التقويض:

لا يتردد جاك دريدا في الاعتراف بأنه لا يملك تعريفاً لكثير من المفاهيم التي يطرحها، بل وأكثر من ذلك فإنه لا يتردد في القول بأن أطروحاته لا تخلو من تناقضات. وإذا كان

= على مصر عام 1956 مع أعداد كبيرة من اليهود، وقد حصل على الجنسية الفرنسية عام 1967 بعد أن بدأ ينشر أعماله ويحقق شهرة ومكانة أدبية رفيعة نال إثرها العديد من الجوائز وألوان التكريم. ومن اللافت أن كثيراً من الأعمال الشعرية التي نشرها تتمحور حول الكتاب، كما تشير إلى ذلك عناوينها، مثل: **كتاب الأسئلة** (1963) و**كتاب يوكل** (1964) و**العودة إلى الكتاب** (1965)، و**كتاب التقسيم** (1987)، وهو آخر إصداراته الشعرية قبل وفاته عام 1991.

(58) يستخدم مترجم المقالة إلى الإنجليزية الحرف الكبير في بداية بعض الكلمات نقلاً لنص دريدا، وهذا يعني عادة التأكيد على أهمية الكلمة، ولأن ذلك متعذر في العربية فقد استعملت فواصل الاقتباس المفردة للتنبيه إلى تلك الكلمات.

كل ذلك مما يقع في دائرة المألوف في تاريخ الفكر والإنتاج الثقافي عموماً، وذلك لكثرة من يمكن أن يوصفوا بالتناقض أو تغيير الآراء أو حتى عدم القدرة على تفسير بعض ما يقولون، فإن ما يختلف في حالة دريدا، ضمن أشياء أخرى، هو الحدة التي يصل إليها في تمثيل تلك الحالة، كما في الإغراب والخروج على المألوف. وكان من الطبيعي أن يستثير كل ذلك ردود فعل عنيفة لدى بعض المفكرين والنقاد وغيرهم، وهي ردود متفاوتة الأهمية بطبيعة الحال، لكن منها ما هو جدير بالاهتمام لأنه يثير بالفعل اعتراضات وجيهة إما على التقويض كرؤية فلسفية أو نقدية، أو على الحجج التي يقيمها دريدا لإثبات صحة ما يذهب إليه. من تلك الردود ما طرحه فلاسفة مثل هابرماس ونقاد مثل رينيه ويليك وماير أبرامز وروبرت شولز وجورج شتاينر وإدوارد سعيد وتزفيتان تودوروف.[59] فلدى كل أولئك تتعدد المداخل التي يمكن من خلالها ممارسة نوع من تقويض التقويض، أو تأطير التقويض وغيره من أطروحات دريدا في سياق يسعى إلى الحد من تأثيرها بالكشف عن سياقاتها بلغة احتجاجية أو مخالفة.

من نماذج التأطير المشار إليه ما يقوله الناقد الأمريكي روبرت شولز حين يؤكد أن التقويض «قوي فيما بيننا (وبشكل لا مثيل له على وجه الأرض)، لأننا نستحقه، لأن تاريخنا كله جعلنا مهيئين لغزو عقلاني من هذا النوع بالذات . . .»[60] فما يفعله شولز هنا هو وضع التقويض ضمن سياق تاريخي هو سياق العلمانية في تطورها وسعي الحضارة الغربية إلى تعميقها بالتخلص من المقدس. وهذا سياق يمكن العودة ببداياته، كما هو معروف، إلى عصر النهضة مروراً بعصر التنوير لاسيما الإسهام السبينوزي الذي سبق التوقف عنده وانتهاءً بالعصر الحديث عند أعلام العلمنة، مثل هيغل ونيتشه وفرويد وهايدغر وغيرهم، حتى مرحلة دريدا الذي جاء لينعي على كل تلك المحاولات العقلانية عجزها عن التخلص من الميتافيزيقا ضمن مسعى يحاول تفادي الخطأ السابق، خطأ الوقوع ضمن دائرة اللغة المثقلة بالغيبيات:

لقد عمل نيتشه وفرويد وهايدغر، مثلاً، ضمن المفاهيم الميتافيزيقية الموروثة.

---

(59) في مقالة نشرها في مجلة *The New Criterion* 2 (4): 1-8 بعنوان «تدمير الدراسات الأدبية،» في ديسمبر 1983 كتب رينيه ويليك يقول إن للتقويض أثراً هداماً على الحقيقة والمعرفة، وأنه شجع على تحول النقد إلى «ألعاب لغوية». أنظر: Scott Mclemee, "Jacques Derrida, Thinker Who Influenced and Infuriated a Range of Humanistic Fields, Dies at 74," (مرجع سابق).

(60) *Profession* 87 (New York: The Modern Language Association, 1987).

وبما أن هذه المفاهيم ليست عناصر أو ذرات، وبما أنها مأخوذة من تركيب لغوي ونظام، فإن كل استعارة تجر معها الميتافيزيقا بأكملها.[61]

علم الكتابة، أو الغراماتولوجيا، الذي يسعى دريدا لتأسيسه هو جزء من محاولة ضخمة للتخلص من مفاهيم الميتافيزيقا ولغتها، لكنها محاولة تعي التحديات التي أمامها والتي قد تفوقها ضخامة: الغراماتولوجيا هو علم الكتابة «الذي لابد له من أن يواجه المخاطرة المتمثلة بعدم تأسسه بتلك الصفة وبذلك الاسم»، وذلك لأن كل المفاهيم التي يمكن توظيفها لخدمة تلك المحاولة «هي، من حيث المبدأ، واقعة على نحو خفي إلى حد ما، تحت تأثير مرحلة تاريخية - ميتافيزيقية لا نعدو أن نلحظ انغلاقها. ولا أقول نهايتها».[62] غير أن ذلك، كما يقول دريدا، بعد تقريره السابق مباشرة، لا ينبغي أن يحول دون الشروع في تطوير التأملات والأبحاث التي تؤدي إلى تأسيس ذلك العلم.

بالنسبة لشولز، كما بالنسبة للنقاد الذين ذكرت (ويليك، أبرامز، سعيد، شتاينر، تودوروف)، لن يكون ذلك العلم إنجازاً بقدر ما سيكون مأزقاً فكرياً وثقافياً، أو غزواً يسعى إلى تكريس نوع من العدمية الشكوكية التي من شأنها أن تنفي مفاهيم وقيماً مثل الحقيقة والمعنى. إدوارد سعيد ينطلق من قناعة بتلك القيم، وإن بعيداً عن الاحتفاء بالميتافيزيقا، لينقد دريدا من زاوية أخرى يبدو فيها المفكر الفرنسي صاحب «تطرف عدمي» يغيب عنه فيه أن الكتابة التي يحلم بها موجودة فعلاً في الأدب الروائي. فقد استطاعت الرواية الواقعية الكلاسية أن تملأ الفجوة التي يتحدث عنها دريدا ما بين ميتافيزيقا الحنين للأصل لدى كاتب مثل روسو وميتافيزيقا دنيوية مستبشرة وواثقة لدى مفكر مثل نيتشة. ثم جاء الفكر والأدب الروائي الحديث، كما عند فوكو وغارسيا ماركيز وبورخيس وبيكيت وغيرهم «ليستشرف إمكانيات نظام إبداعي جديد».[63] دريدا، حسب سعيد، لا يرى هذا الذي تحقق في الأدب الروائي، وأن مأزق الميتافيزيقا الذي يشير إليه ليس مشكلة في ذلك الأدب.

---

(61) *Writing and Difference*, p. 281.

(62) *Of Grammatology* tr. Gayatri C. Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1974) p. 4.

(63) يرد هذا التحليل في كتاب سعيد بدايات الذي يعد عملاً ريادياً على عدة مستويات، منها أنه من أوائل الأعمال النقدية التي عرفت قراء اللغة الإنجليزية، لاسيما في الولايات المتحدة، بفكر ميشيل فوكو وجـاك دريـدا: Edward Said, *Beginnings: Intention and Method* (Baltimore and London: The Johns Hopkins UP, 1975) pp. 342-43.

غير أن دريدا، أو من يود الدفاع عنه، قد يرد على ما يقوله سعيد هنا بالقول إن دريدا في تعامله مع مأزق الميتافيزيقا يكاد يحصرها في الفلسفة والعلوم الإنسانية، معتبراً أن الأدب، لاسيما الحديث منه، استطاع تجاوز ذلك المأزق أو الاقتراب من تجاوزه، على نحو لم يتحقق في الفلسفة والعلوم الإنسانية، وذلك من خلال تخليه المسبق عن دعاوى العقلانية والعلمية، فهو خطاب يمارس تقويض نفسه من خلال طبيعته المجازية وانعكاسه الذاتي. وفي تناول دريدا لبعض الكتاب، مثل الكاتب المسرحي الفرنسي أنتونين آرتو وجابيه، نلمس تلك الرؤية. صحيح أن مشكلة دريدا هي الميتافيزيقا حيثما حلت، لكنه معني في المقام الأول بتلك الخطابات التي تضلل نفسها بدعاوى العقلانية والعلمية في حين هي غارقة في التناقضات والمزالق الميتافيزيقية. بل إن الأمر ينسحب على التقويض نفسه الذي يظل مهدداً، بوصفه خطاباً يسعى إلى نقد الميتافيزيقا، بالغرق فيها. ومن هنا فإن النقد الذي يوجهه ماير أبرامز للتقويض على أساس أنه مطارد بميتافيزيقا متطرفة لا يستطيع التخلي عنها هو من قبيل التصديق على حقيقة معترف بها سلفاً.[64]

نقد مختلف، وقد يكون أكثر فاعلية على الرغم من كونه أقل انسجاماً مع متطلبات الجدل المنطقي، هو ما يعبر عنه جورج شتاينر، مع أنه، مثل سعيد، يراهن على الأدب في بحثه عن مخرج مما يعده مأزق التقويض. والمتكأ الحقيقي لشتاينر ليس سوى الميتافيزيقا نفسها كما تتمرأى في الظاهرة الأدبية. ذلك ما يتضح من عنوان مقالته التي نشرها في «ملحق التايمز الأدبي» عام 1985: «تجاوز التقويض»، بما يثقل مفهوم «التجاوز» transcending بالإنجليزية من دلالات التعالي والغيبية. والتجاوز هنا يكمن في الاعتراف بما يكتنف عملية إنتاج الأدب من غموض،[65] من حيث هي عملية متصلة بالغموض الذي يكتنف الوجود بأكمله، حسب ما يرى الناقد الأمريكي/ اليهودي. فالعملية ليست «إنتاجاً» فحسب وإنما عملية «خلق»، ومن الضروري، كما يقول شتاينر،

---

(64) Abrams, M. H., "The Deconstructive Angel," *Critical Inquiry* 3. 3. Spring 1977. يمكن أن يضاف إلى ذلك أن مفهوم الكتابة الذي يتحدث عنه دريدا ليس الكتابة الأدبية أو أي نوع محدد من الكتابة، وإنما هي الكتابة بوصفها أصل اللغة كما يقول، الأصل الذي يتهرب منه الإنسان لأنه، أي الأصل، ينفي الحضور الذي يتأتى مع الكلام والصوت.

(65) يستعمل شتاينر كلمة mystery للغموض، وهي مفردة تختلف في إيحاءاتها عن تلك المستخدمة للحديث عن الغموض الأدبي ambiguity، فالغموض هنا ذو طابع ديني وغيبي مباشر يتصل بمسائل العقيدة واللاهوت، مثل طبيعة المسيح الثنائية والثالوث المقدس وما إلى ذلك.

أن ننظر إليها كذلك إن نحن أردنا الخروج من مأزق التقويض. وشتاينر واعٍ بالطبع بأن الأفق الفكري الغربي لم يعد يسمح بحديث عن التجاوز والغموض بحمولتهما الميتافيزيقية، لكنه يرى أن «الحرج الحتمي» الذي سينتج عن الحديث عن الغموض في ذلك الأفق المسدود بالعلمانية أفضل من البديل. إنه، كما يقول:

أفضل من الوقوع في تلك المراوغات الانزلاقية وأشكال العجز المفاهيمي في النقد والهرمنيوطيقا المعاصرين. فهذه [أي المراوغات وأشكال العجز] هي التي تصدمني بكونها خادعة للتجربة الإنسانية، وعاجزة عن أن تكون شاهدة على ظواهر واضحة مثل خلق الشخوص الأدبية التي ستبقى زمناً طويلاً بعد موت مبدعها.(66)

إن أهمية التقويض تكمن في أنه جاء، كما يقول شولز، نتيجة لمسار طويل من التطور العقلاني العلماني في الحضارة الغربية يمكن العودة به إلى فلسفة سبينوزا بتنويرها المتطرف، كما سبقت الإشارة، وإذا كان ذلك لا يعني أن التقويض هو النتيجة الحتمية للعقلانية أو العلمنة، فإنه يظل إحدى النتائج المنطقية لهما. أصحاب التوجه الإنسانوي في الثقافة الغربية، وهو اتجاه ينتظم معظم نقاد التقويض أو مناوئيه ممن ورد ذكرهم، يتكئون، كما تبينا، على القيم الإنسانية في نقدهم، كما في إثارتهم لتهمة العدمية والشكوكية وتمسك بعضهم بقيم نقيضة تتمثل في الغموض والميتافيزيقا نفسها. ومن النماذج الرئيسة مقالة بعنوان «العدمية الجديدة في الدراسات الأدبية»، للناقد والباحث المعروف رينيه ويليك يخضع فيها التقويض لنقد صارم يعبر عن استياء جيل من الدارسين تجاه المنهج الدريدي وتأثيره الواسع.(67)

ما يثير الاهتمام بشكل خاص في هذا السياق هو أن دريدا نفسه أبدى الكثير مما يوحي بتغيير في مساره، حين أكد في بعض أعماله الأخيرة أحد أمرين: إما أنه لم يتبن الرؤية العدمية الشكوكية التي تنسب إليه، أو أنه يتبنى بعض القيم التي تستعصي على التقويض. يقول جون كابوتو، أستاذ الدين والعلوم الإنسانية بجامعة سيراكيوس الأمريكية ومؤلف كتاب بعنوان **صلوات ودموع جاك دريدا: الدين بلا دين** (1997)، إن دريدا منذ أوائل الثمانينيات تقريباً «بدأ يتحدث عما أسماه 'ما لا يقبل التقويض'. . .»

---

(66) George Steiner, "Transcending Deconstruction," *Times Literary Supplement* (Nov. 8, 1985) No. 4310.

(67) انظر: http://www.the-rathause.com/ReneWellek.html

مشيراً إلى قيم مثل العدالة، والديمقراطية، والصداقة، والضيافة. «إن فكرة وجود قيمة مطلقة تبدأ في الظهور في أعمال دريدا - قيمة لها مطالب غير مشروطة منا. وهكذا يبدأ تقويض الأشياء يتخذ ملامح تشبه إلى حد ما ما نجده في نقد التماثيل في اللاهوت اليهودي». بالإضافة إلى ذلك، ينقل كابوتو أن دريدا في كلمة أمام الأكاديمية الأمريكية للدين في مدينة تورنتو الكندية قال عبارة دهش لها المستمعون، هي «يمكن بسهولة أن يُنظر إلي كما لو كنت ملحداً». وحين سأل عن السبب في أنه لم يقل: «إنني ملحد» أجاب: «لأنني لا أدري، فقد لا أكون ملحداً».(68)

من ناحية أخرى، وفي مقابلة أجريت معه قبل عامين من وفاته، أجاب دريدا على سؤال حول أبرز نماذج سوء الفهم التي وجدها بين متلقيه، فقال إنه يتمثل في القول بأنه عدمي لا يؤمن بشيء ولا يؤمن بمعنى وأنه لا يوجد سوى اللغة وما إلى ذلك. ثم يشير إلى أن سوء الفهم هذا بدأ منذ 35 عاماً وأن لا سبيل الآن إلى إزالته. أما ما يدعو إليه حقيقة، كما يقول، فهو العكس تماماً: «إن أي شخص يقرأ أعمالي بانتباه سيلاحظ أنني أصر على الإيجابية والإيمان، وأنني أحترم النصوص التي أقرأ كل الاحترام».(69) هذه الإجابة ينبغي أن تطرح إلى جانب إجابة أخرى لدريدا ضمن المقابلة نفسها حول رأي سبق أن عبر عنه الفيلسوف الألماني هايدغر في مقالة تذكر مجرية المقابلة أن هايدغر أوصى بألا تنشر إلا بعد وفاته، وفيها يقول بأن الفلسفة بعد نيتشه لم تعد قادرة على تقديم ما يساعد الإنسان أو يبعث الأمل فيه، وأنه ليس أمام الإنسانية إلا انتظار «إله» ينقذها (بالحرف الصغير لبداية كلمة «إله» god). فقد ذكر دريدا في إجابته أن ما يثيره في كلمة هايدغر، أولاً، أن الفيلسوف الألماني بدأ كاثوليكياً متديناً ثم انتهى رافضاً للمسيحية، أي أنه لا يتحدث عن الإله بالمعنى المتداول، «الإله الذي نعرف». ومن هنا فإن هايدغر يتحدث عن إله غير موجود، وبالتالي فإشارته هي إلى من ينقذ الإنسانية تحت مسمى «إله». فإن كان هذا هو المقصود فإنه يوافق هايدغر، لأن الإنسان في تقدير دريدا مجبول على الانتظار، انتظار من يساعده، من يكون طيباً ومحباً، لكنه لا يوافق على أن المنتظر «إله» بالمعنى المتداول لأنه يعارض فكرة الأمل بإمكانية الخلاص salvation حسب المعنى الديني.

---

(68) مقتبس في Scott Mclemee (مرجع سابق).

(69) "The Three Ages of Jacques Derrida: An Interview with the Father of Deconstruction," by Kristina McKenna, *LA Weekly* Nov. 8-14, 2002.

هذه الإجابة الأخيرة تضع سابقتها بين أقواس، لأن الإيمان والإيجابية اللتين يؤكد دريدا وجودهما في أعماله، إما يكتسبان معنى مختلفاً عن المتداول، أو أنهما غير موجودتين إذا كان تصور دريدا لما يقصده هايدغر على النحو المشار إليه. فقد استطاع في إجابته أن يقوض إجابة هايدغر بخلخلة الدلالة التقليدية، أو المتداولة، للألوهية، والانتهاء إلى علمنتها بالكامل. أفرغ المفردة من دلالاتها بوضعها في سياق هايدغري يؤكد إلحادية الفيلسوف الألماني أولاً ويؤدي من ثم إلى إفراغ ما قصده ذلك الفيلسوف في نهاية العمر، فمن غير الممكن، حسب دريدا، أن يكون المقصود هو الإله الذي سبق لهايدغر نفسه أن رفضه. إنما هو اسم يعطيه هايدغر للقوة المنتظرة. أما مسألة أن دريدا لم يقل بأن اللغة هي كل شيء، فقد يكون على حق لأنه لم يقل «اللغة» وإنما «النص» في عبارته الشهيرة «إنه لا يوجد شيء خارج النص».[70] وليس من الواضح الفرق بين العبارتين لأن المعنى واحد، مهما أخضع للتقويض: لا شيء هنالك سوى النص.

في **قتلة موسى** تقول سوزان هاندلمان إنه حسب التفسير المدراشي للآيات الأولى من التوراة قبل أن يبدأ الله بخلق العالم وضع مخططاً له، تماماً مثلما يفعل المعماري قبل بناء المنزل، والمخطط المقصود هنا هو التوراة، أي أن الله قبل خلق العالم طالع في التوراة التي كان قد ضمنها مخطط العالم ليقوم بعملية البناء أو الخلق. ولذا فلكي يفهم الإنسان العالم ينبغي له أن يقرأ التوراة، فكل ما في العالم موجود في النص. ثم تخلص هاندلمان إلى النتيجة المنطقية من هذه الملاحظة، وهي أن دريدا حين قال بأنه لا يوجد شيء خارج النص إنما كان يحاكي ما يقوله نص آخر سبقه. فحتى التقويض وأبوه واقعان ضمن النص، النص كما تصوره مفسرون يهود من قبل.[71]

---

(70) *De la Grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967) p. 226.

(71) *The Slayers of Moses* pp. 38-39 (مرجع سابق).

مكونات يهودية في النقد الأدبي:
هارولد بلوم

«لا أعتقد أنني متصوف. أعتقد أنني، على طريقتي اليهودية الغنوصية، متدين».

هارولد بلوم

الحضور الطاغي للمثقفين اليهود في المشاهد الثقافية الغربية، بل في السياق الحضاري الغربي بصورته الواسعة، لم ينحصر، كما تبينا في فصول سابقة، في حقول دون أخرى، بل امتد إلى الحقول كافة تقريباً، وإن كان أكثر بروزاً وتأثيراً في حقول محددة تأتي في طليعتها الحقول الفكرية والعلمية لاسيما الفلسفة والعلوم الاجتماعية. كما يأتي في الطليعة أيضاً مجالات الفن والإبداع من تشكيل وموسيقى وأدب ومسرح وما إليها. وكان من الطبيعي أن يرافق الحضور اليهودي في المجالات الأخيرة تطور على مستوى النقد بأشكاله المختلفة والمتسقة في الوقت نفسه مع كل حقل أو نوع فني. وكان مما دعم ذلك التطور مشاركة المثقفين اليهود في حقول أساسية ورافدة للنقد، أي النقد الأدبي، مثل العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفة. فالنقد الأدبي بطبيعته متصل بهذه كلها مثلما هو متصل بموضوع تفكيره وتحليله وتقويمه، أي الأدب بأنواعه.

هذا التطور نلمسه من تأمل الإسهامات التي قدمها عدد من الناشطين في حقل النقد الأدبي في أوروبا والولايات المتحدة منذ مطلع القرن العشرين، ومن تأمل انتشارهم ومدى تأثيرهم في المشهد النقدي والإبداعي. غير أن من المهم التأكيد مرة أخرى، كما سبقت الإشارة في فصول أخرى من هذا الكتاب، على أن الأشخاص لا يتساوون في مدى بروز المكون اليهودي لديهم أو في إسهاماتهم، فمن النقاد، كما من المفكرين والكتاب والفنانين عموماً، من يتضاءل في أعماله الحضور اليهودي بعناصره الأساسية،

على عكس آخرين تكون تلك العناصر شديدة البروز لديهم. فناقد مثل الألماني فالتر بنيامين في النصف الأول من القرن العشرين ليس في توظيفه عناصر المكون اليهودي مساوياً للأمريكي هارولد بلوم في النصف الثاني من القرن نفسه. كما أن الأمريكي الآخر جورج شتاينر، الذي وردت الإشارة إليه غير مرة في بعض الفصول، متميز عن الناقدين الآخرين على نحو يلفت النظر، وعلى الرغم من صلته الوثيقة بالسمات اليهودية. وكذلك هو الحال مع غيرهم، سواء كان انشغالهم بالنقد الأدبي المباشر أو بالنقد الثقافي أو بالنظرية النقدية على وجه الخصوص، مثل: غورغ لوكاتش، لوسيان غولدمان، لايونيل ترلنغ، تيودور أدورنو، ليزلي فيدلر، جفري هارتمان، جاك دريدا، ساكفان بيركوفتش، آرثر كوستلر وغيرهم.

هؤلاء لن يتسع الحديث عنهم جميعاً، لا لضيق الحيز فحسب، وإنما لأن بعضهم سبق تسليط الضوء عليه وإن جزئياً (شتاينر، أدورنو، دريدا)، وانطلاقاً، من ناحية أخرى، من القاعدة المنهجية المعروفة والتي يقوم عليها هذا الكتاب وهي التمثيل لتوجهات أو تيارات أو حقول من خلال بعض الفاعلين فيها وبعض الأعمال الرئيسة. على هذا الأساس سيتركز النقاش فيما يلي على ناقد واحد هو الأمريكي هارولد بلوم الذي يعد أحد أبرز النقاد الغربيين إجمالاً وفي الولايات المتحدة بشكل خاص، بل إن هناك من يعتبره الأهم أو الأكثر تأثيراً في المشهد النقدي الأمريكي المعاصر. في أعمال بلوم لا نجد بطبيعة الحال كل التوجهات التي يمكن القول إنها تسم الإسهام اليهودي في النقد الغربي، لكننا نجد لديه بعض تلك، كما أنه، وهذا هو الأهم، يقدم النموذج الأكثر وضوحاً ربما لشدة ارتباطه بخلفيته اليهودية سواء كان ذلك على مستوى الوعي أو اللاوعي. غير أنه قبل الشروع في قراءة ذلك النموذج ينبغي أن نلم بالجوانب الرئيسة التي تسم الإسهام المشار إليه.

في خلفية النقاد المشار إليهم تمتد خيوط ناظمة أو تيارات تجمعهم أو تجمع بعضهم وتتصل مباشرة بالمهاد اليهودي الذي يحملونه. تلك الخيوط أو التيارات ليست جديدة على قارئ الفصول السابقة من هذا الكتاب. فقد رأينا بعضها لدى نقاد كالأمريكي جورج شتاينر، مثلما رأينا أخرى لدى مفكرين ذوي نشاط نقدي أدبي مثل الألماني تيودور أدورنو. ويمكن إجمال تلك الخيوط في السبعة التالية:

1. التصوف اليهودي بشكله القبالي، إلى جانب الاهتمامات الغنوصية المتصلة بالتصوف.

2. الاهتمام المكثف بالكتاب والفنانين والمثقفين اليهود إلى جانب الموضوعات ذات الصلة باليهود والانتماء اليهودي.
3. ميل كثير من النقاد اليهود إلى فرويد ونظرياته سواء في التحليل النفسي أو في الجوانب الأخرى كعقدة أوديب.
4. توظيف استراتيجيات نصية تفسيرية مستقاة من طرق التفسير اليهودية في المدراش.
5. الميل الواضح إلى النزعات الثورية والقلقة أو المضادة للسائد في الآداب الغربية.
6. الشعور الطاغي لدى الكثير من أولئك بالاختلاف أو بالصدور عن خلفية مغايرة لثقافة الأكثرية المحيطة سواء تباهى الناقد بذلك أو سعى إلى إخفائه ضمن مواجهته لإشكالية الهوية.
7. النزعة المشيانية الرسولية لدى البعض بوصفه رسول ثقافة أو مصلح.

صحيح أن من هذه المسائل أو السمات ما لا يختص به اليهود دون غيرهم، لكن المهم فيما يتصل بتلك المسائل الخلافية ليس وجودها بحد ذاته بقدر ما هو كثافة حضورها التي غالباً ما تكون عالية لدى الناقد اليهودي الانتماء، ومن ثم قدرة تلك المسائل أو السمات على تفسير الكثير من الآراء والجوانب المنهجية والأيديولوجية لدى ذلك الناقد. والواقع أن ذلك هو الفيصل في حقول أخرى سبق الوقوف عندها، كالفلسفة والأدب، حيث يشترك المفكر أو الكاتب في جوانب كثيرة مع غيره ويكون التمييز بين اليهودي وغيره في كثافة حضور سمة من السمات أو جانب من الجوانب. على أن من تلك ما يكاد اليهود ينفردون به، أو ما كانوا رواداً في تقديمه وتطويره، مثل الاهتمام بالتراث القبالي، فحضور هذا ضعيف إن لم يكن معدوماً تماماً لدى غير اليهود من النقاد، مثلما هو الاتكاء على الاستراتيجيات التفسيرية الكامنة في المدراش اليهودي.

لكن قبل الدخول في تفاصيل تلك الجوانب التي تميز الناقد ذا الأصل والانتماء اليهودي عن غيره، ينبغي أن أشير إلى أن النقاد الذين عرفوا بانتمائهم اليهودي لم يكونوا جميعاً على قدر واحد من الانتماء. فالمسألة هنا، كما هي بالنسبة للمثقفين اليهود إجمالاً، تحيل على أزمة الهوية، والناقد اليهودي بوصفه مثقفاً أو مفكراً واقع لا محالة في تلك الأزمة وإن على تفاوت بين ناقد وآخر. في الولايات المتحدة، حيث يكثر النقاد ذوو الأصل اليهودي، تتضح الأزمة لدى أولئك النقاد الذين يؤكدون هويتهم مثلما

تتضح عند أولئك الذين يتهربون منها.[1] ففي مقابل نقاد يؤكدون الهوية على نحو حاد بل واستعراضي، مثل هارولد بلوم كما سنرى، هناك نقاد ظلوا يتهربون من تلك الهوية فتظهر تارة لتختفي تارة أخرى. ولعل أشهر ممثلي الفئة الأخيرة الناقد لايونيل ترلنغ (ت 1975) الذي يقف في طليعة النقاد الأمريكيين في حقبة الخمسينيات والستينيات بأعمال من أشهرها **المخيلة الليبرالية** (1950)، **وفرويد وأزمة ثقافتنا** (1955). فكما يرى عدد من النقاد، مثل الانتماء اليهودي بالنسبة لترلنغ أزمة حقيقية لاسيما في سياق الحرب العالمية الثانية والهولوكوست فكانت ردة فعله، مع عدد ممن عرفوا بـ «مثقفي نيويورك»، وهم إجمالاً من اليهود، في حقبة الأربعينيات والخمسينيات، هي السعي إلى الاندماج في السياق الثقافي والاجتماعي العام. غير أن من كتابات ترلنغ، خاصة، يومياته التي نشرت بعد وفاته، ما يشير إلى معاناته من معاداة السامية التي كانت ما تزال منتشرة في الأوساط الثقافية ومنها الجامعات، وكان ترلنغ أستاذاً في جامعة كولومبيا في نيويورك.[2] كما أن من مؤشرات اهتمامه بخلفيته اليهودية كونه من أبرز المسوقين للتحليل النفسي الفرويدي في دراسة الأدب، كما يتضح من العديد من دراساته ومنها كتابه المشار إليه هنا.

هارولد بلوم:

ولد بلوم في نيويورك عام 1930 لعائلة يهودية محافظة كانت قد هاجرت إلى الولايات المتحدة من روسيا. وكما سبقت الإشارة فإن بلوم يعد بأعماله الكثيرة ونظرياته المتميزة من أبرز النقاد الأمريكيين في النصف الثاني من القرن العشرين، ولربما عده البعض أبرزهم. وكان من مظاهر بروزه تقلده أعلى المناصب الأكاديمية باحتلاله كراسي تدريس رفيعة في جامعة ييل، حيث حصل على الدكتوراه، بالإضافة إلى جامعتي نيويورك

---

(1) من الدراسات المتصلة بهذا الموضوع: Susanne Klingenstein, *Enlarging America: The Cultural Work of Jewish Literary Scholars 1930-1990* (New York: Syracuse UP, 1998).

(2) انظر: *The Blackwell Companion to Jewish Culture: From the Eighteenth Century to the Present* ed. Glenda Abramson (Oxford: Basil Blackwell, 1989) p. 761; و مقالة لإميلي بوديك بعنوان «المحرقة وبناء النقد الأمريكي: حالة لايونيل ترلنغ»: Budick, "The Holocaust and the Construction of Modern American Literary Criticism: The Case of Lionel Trilling," in *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between* ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser (Stanford: Stanford UP, 1996. وفي مقالة بوديك هذه إشارات عديدة إلى اهتمام ترلنغ بالموقف الغربي من اليهود وانتقاده لمعاداتهم في الآداب الغربية. وقد أكدت زوجة ترلنغ مواقفه تلك في مقالتها الرثائية عند وفاته والتي حملت عنوان «لايونيل ترلنغ: يهودي في كولومبيا».

وهارفارد، وهو في الوقت الحاضر أستاذ كرسي في جامعتي ييل ونيويورك معاً.

من الناحية النقدية يعد بلوم من النقاد الذين رفعوا شأن التيار الرومانتيكي الإنجليزي، الشعري منه بوجه خاص، وكذلك الأدب الأمريكي في القرنين التاسع عشر والعشرين. سار في توجهه ذلك على خطى أستاذه ماير أبرامز، الناقد ومؤرخ النقد المعروف والمتحدر من أصل يهودي أيضاً،(*) مثلما تأثر بنقاد معاصرين وأسبق منه قليلاً، مثل الكندي نورثروب فراي والأمريكي كينيث بيرك. ومن ناحية أخرى كان بلوم في بعض أطروحاته الأساسية على خط مخالف للخط الذي سار فيه الشاعر والناقد الأمريكي الشهير ت. س. إليوت، الناقد الذي هيمن على المشهد النقدي الأنجلو أمريكي في النصف الأول من القرن العشرين والذي لا يخفي بلوم اختلافه معه بل وكراهيته له، لأسباب تتضمن ما عرف عن إليوت من مواقف تتضمن نوعاً من العداء لليهود. فبلوم صريح في موقفه تجاه إليوت وفي الأسباب التي أدت إلى ذلك الموقف، كما نجد في مقدمته للمختارات التي نشرها عام 2002 لمن اعتبرهم العباقرة المئة في تاريخ البشرية، حيث برر حذف إليوت من بينهم لما اعتبره ضعفاً نقدياً لديه من ناحية، ولكراهية شخصية كان واضحاً ومباشراً في التعبير عنها وعن أسبابها، من ناحية أخرى.(3)

من ناحية أخرى اشتهر بلوم من خلال انتمائه إلى ما عرف بـ «نقاد ييل»، أي النقاد الذين نشطوا في جامعة ييل في أواسط السبعينيات من القرن العشرين نتيجة التفاعل مع النقد والفكر الأوروبيين القادمين مع المفكر جاك دريدا والناقد البلجيكي بول دي مان. وقد انتمى أربعة من أولئك النقاد على أنحاء مختلفة إلى تيار التقويض الذي دشنه دريدا وهم: دي مان، وجفري هارتمان وج. هلس ملر. ولم يخرج عن ذلك الانتماء سوى بلوم. وقد سعى إلى فصل نفسه عن المجموعة وعن التيار التقويضي من خلال كتاب نشرته المجموعة تحت عنوان **التقويض والنقد** (1979)، حيث مثل بلوم الجانب النقدي، أي النقد بمفهومه التقليدي علماً بأن في بعض أطروحات بلوم ما يلتقي مع التقويض ومع ما يعرف بمرحلة ما بعد البنيوية، مثل نظريته حول العلاقة الحتمية بين النصوص

(*) لأبرامز Abrams كتابان رئيسيان هما: **المرآة والمصباح** (1953)، وهو دراسة لتطور النظرية النقدية الرومانتيكية، و**طبيعية ما وراء الطبيعة** (1971)، وهو دراسة للجذور الفلسفية للأدب الرومانتيكي.

(3) Harold Bloom, *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds* (New York: Warner Books, 2002).

الشعرية واستحالة فهمها خارج ذلك الإطار. فذلك المفهوم متصل بمفهوم العبر نصوصية أو ما يعرف بالتناص، أي العلاقة الحتمية التي تحكم جميع النصوص في شبكة متداخلة تعيد إنتاج نفسها.

انتماؤه اليهودي:

في تمهيده للمقابلة التي أجراها مع بلوم ونشرها ضمن كتاب بعنوان **النقد في المجتمع** (1987)، يقول إمري سالوزنسكي إن الناقد الأمريكي بتوظيفه القبالة في صلب نظريته النقدية يصير «أول ناقد في التراث الإنجليزي يؤكد يهوديته عن قصد بدلاً من أن يصعِّدها»، قاصداً بالتصعيد، على ما يبدو، ما دأب المثقفون اليهود على فعله من تأكيد نوع من الانتماء الثقافي أو الفكري الأكثر انسجاماً مع المجتمعات المسيحية التي يعيشون بين ظهرانيها، أو ما يعرف بالاندماج. أما بلوم نفسه، فيذهب في المقابلة إلى إيضاح تفاصيل كثيرة حول ذلك الانتماء وأهميته في تطوير نظريته النقدية: «كانت نشأتي في الطفولة شديدة المحافظة، بل لقد نشأت لكي أكون تلمودياً».[4] ثم يشير في السياق نفسه إلى أنه في سن العاشرة أو الحادية عشرة كان يقرأ نصوصاً من القبّالة، وأنه لو سأله أحد وهو في السابعة عشرة من عمره عن دينه فإن إجابته كانت ستكون «الغنوصية اليهودية». وكان يمكنه ذلك لأنه منذ «أن كنت صغيراً جداً كنت أستطيع قراءة العبرية بل وحتى الآرامية». وتشير بعض المصادر المتوفرة إلى أن والديه كانا يتحدثان اللغة اليديشية بدلاً من الإنجليزية وأن هارولد نشأ على تلك اللغة بالإضافة إلى العبرية قبل تعلمه الإنجليزية.

من هذا المنطلق يمكن القول بأن بلوم انتمى إلى الإثنية اليهودية من خلال ولادته في عائلة يهودية شديدة التمسك بانتمائها الثقافي/ اللغوي والديني، وأن ذلك الجانب الديني في حالته تحول بفعل ثقافته المبكرة واطلاعه الفلسفي والأدبي في السياق الغربي العلماني إلى شكل من أشكال «التدين» العلماني من خلال القبالة التي تمزج، كما يقول هو في المقابلة المشار إليها، الغنوصية بالأفلاطونية المحدثة والتي تطورت على يد باحثين يهود مثل غيرشوم شولم إلى فكر علماني وإن كان صوفياً. فبلوم، ليس يهودياً بالمعنى الديني التقليدي، وإنما هو يهودي بالمعنى الثقافي أو الإثني، أي بانتمائه إلى فئة

(4) Imre Salusinszky, *Criticism in Society* (مرجع سابق) ص 52. ترجمت بعض المقابلات في هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان **النقد والمجتمع** ترجمة وتحرير فخري صالح (مرجع سابق)، غير أنني اعتمدت الأصل في إشاراتي إلى الكتاب.

من المهاجرين اليهود التي حملت تراثها وحافظت عليه ثم نقلته إلى الأجيال لتقوم هذه الأجيال بدورها بتطويره على طريقتها الخاصة. وفي هذه الطريقة كثير من التحديدات التي ترسم خطوطاً للهوية ليست بالتقليدية ولا بالمغايرة للتقاليد تماماً: «لا أعتقد أنني متصوف. أعتقد أنني، بطريقتي اليهودية الغنوصية، متدين» (السابق، 65). وإذا كان هذا اللون من التدين يجعل بلوم مختلفاً عن مثقفين يهود مررنا بهم، فإنه يلتقي بهم في السياق الأكبر، سياق التوجه العلماني، المتطرف غالباً، للحضارة الغربية، وفي السياق اليهودي الخاص، سياق الفئوية والعمل من منطلق الانتماء إلى ثقافة مغايرة نسبياً وجماعة تحتاج إلى دعم وجودها ضمن سياقات حضارية وثقافية أكبر وذات هيمنة.

النموذج الذي يمثله بلوم، وهو نموذج طاغٍ في الولايات المتحدة اليوم، يتجاوز مسألة الدفاع عن الوجود الفئوي وتأكيد الأهمية الثقافية إلى السعي إلى فرض الحضور «المتفوق» لذلك الوجود وتلك الأهمية. فبدلاً من مساعي التأقلم والتكيف مع التيار السائد للثقافة الأمريكية بشخصيتها المسيحية وانتمائها الأنجلو سكسوني الأصلي يطغى، من خلال أعمال مثقفين ومفكرين مثل بلوم، خطاب ثقافي وفكري وإبداعي يفخر بانتمائه اليهودي ويؤكد أسبقية ذلك الانتماء بل وحاجة السياق العام إليه. إن الوضع كما وصفه أحد الكتاب مؤخراً بمناسبة الاحتفالات الأمريكية بمجيء اليهود إلى أمريكا قبل 350 عاماً: «في الوقت الحاضر اختفت، إلى حد كبير، الحاجة إلى الاعتذار [عن الوجود اليهودي]، وتطورت الحاجة بدلاً من ذلك إلى إبراز تنوع التجربة اليهودية في أمريكا».[5] ذلك التنوع يؤكده الحضور المتواتر للموروث اليهودي بأشكاله كافة، ومنها القبالة التي يبرزها بلوم بوصفها أصلاً للإبداع الشعري، ومثلما يبرز هارتمان ودريدا استراتيجيات التفسير المدراشي والتلمودي بوصفها نموذجاً مميزاً للنقد والتفسير، ومثلما تهيمن المنظمات اليهودية (منظمة البني برث، وعصبة محاربة التمييز ضد اليهود) في واشنطن وعلى البيت الأبيض والكونغرس لخدمة المصالح اليهودية سواء في أمريكا أو في إسرائيل أو في غيرهما، لا يتردد نقاد مثل بلوم في التأكيد على أن النموذج اليهودي جاء أولاً.

(5) جوناثان سارنا: «التاريخ اليهودي الأمريكي: فرصة للتأمل»: Jonathan Sarna, "American Jewish History: A Chance to Reflect," *The Chronicle of Higher Education* (October 1, 2004).

الرومانتيكية، نظرية التأثير، القبالة:

كان الاهتمام بالأدب الرومانتيكي أحد وجوه اختلاف بلوم وبعض أساتذته من قبله عن إليوت الذي فضل القرن السابع عشر واختار تديناً مسيحياً محافظاً (كاثوليكيا/إنجليزياً أو أنغليكانياً) وجد ما يشبهه لدى شعراء إنجلترا في القرن السابع عشر وليس لدى الرومانتيكيين بنزعتهم الحلولية وميلهم إلى نوع من المعرفة الغنوصية التي تعلي من شأن الاتصال الفردي بالمعرفة والحقيقة من خلال الإلهام المباشر. فبلوم، كما يعلن في كتبه، ناقد يؤمن بالتجربة الفردية وبتعالي الإنسان وتمكنه من المعرفة الاستبطانية من خلال الخيال والرؤية المتفردة، وهو ما سبق أن آمن به الرومانتيكيون الإنجليز والاستعلائيون الأمريكيون مثل إيميرسون ووتمان. غير أن بلوم استمد الكثير من معرفته من مصادر لم تكن متوافرة أو مهمة لدى الرومانتيكيين أو الاستعلائيين. ومن أبرز تلك المصادر التصوف اليهودي المعروف بالقبالة. يتضح ذلك من كتب عديدة مثل: **النقد والقبالة** (1975)، **خارطة القراءة الخاطئة** (1975)، **والشعر والكبت** (1976). هذه الثلاثية من الدراسات النقدية جاءت في أواسط السبعينيات لتؤصل وتعمق النظرية التي كان بلوم قد طورها في بداية العقد نفسه حول التأثير الشعري، أي تأثير الشعراء في بعضهم البعض، وشرحها في كتيب صدر قبل ذلك بعنوان **قلق التأثير** (1973). فالتأثير أو التأثر هنا لا يطرح بمفهومه التقليدي في الدراسات المقارنة بوجه خاص، أي بوصفه عملية تربط الأجيال بعضها ببعض على نحو طبيعي تفرضه الأسبقية الزمنية والأهمية الإبداعية ويفترضه مسيرة الموروث والتقاليد الأدبية المتحدرة من جيل إلى جيل. التأثير هنا ليس خالياً بالطبع من هذه الأبعاد، لكنه يطرح بوصفه ظاهرة صراعية بين أجيال الشعراء تفهم من خلال التضاد بينهم مثلما تفهم من خلال القراءة النقدية الاسترجاعية أو الاستعادية، أي القائمة على مراجعة الخلف للسلف من حيث ذلك جزء من علاقة حتمية ومفعمة بالرغبة في تحقيق الاستقلال والتفرد وكسر هيمنة النموذج السابق. غير أن الشعراء هنا ليسوا كل الشعراء، وإنما هم الشعراء الذين جاؤوا بعد عصر التنوير في القرن الثامن عشر، أي بدءاً بالرومانتيكيين. وثمة محدد آخر لا يبرزه بلوم، لكنه يفهم من خلال دراساته، هو أنه معني بالشعراء الإنجليز والأمريكيين في تلك الفترة وليس الشعراء الغربيين على الإطلاق ممن لا يعرفهم بلوم، على ما يبدو، كما يعرف أولئك. يضاف إلى ذلك محدد آخر هو أن بلوم معني فقط بمن يسميهم الشعراء الأقوياء أو الكبار، فظاهرة الصراع التأثيري لا تحدث بين ضعاف الشعراء أو حتى متوسطي القوة بينهم. ومن أولئك الضعفاء في تقديره الإنجليزي الرومانتيكي كوليرج والأنجلو أمريكي إليوت،

بينما تنفرد خارطة الأقوياء لتشمل شعراء مثل الرومانتيكيين الإنجليز بليك ووردزورث وشيلي والأيرلندي المحدث ييتس والأمريكي المعاصر والاس ستيفنز.

نظرية التأثير هذه، التي تشكل إحدى أهم إضافات بلوم للنظرية النقدية الغربية في العصر الحديث، تطورت لديه، كما يتضح من تقديمه المتكرر لها في عدد من دراساته المتتالية طوال السبعينيات من القرن العشرين، من دراسته لبعض الشعراء كما من مطالعاته في أدبيات تتصل بمصادر مختلفة تشمل فرويد ونيتشه، كما تشمل تراث الأفلاطونية المحدثة والتصوف اليهودي، القبّالة بوجه خاص. أما ما يجمع تلك المصادر فهو أنها ذات منزع حلولي وغنوصي مشياني أو رسولي ينهض على إمكانية التواصل المباشر بين الإنسان والإله بوصفه مصدر القوة والمعرفة الأزلي، ما يجعل الإنسان شريكاً في امتلاك المعرفة وإنتاجها. والملاحظ هو أن طرح بلوم لمصادره القبّالية والغنوصية جاء تدريجياً، ربما نتيجة اكتشافه لمزيد من العلاقة بين أطروحته وما تتضمنه تلك المصادر. فالقبّالة على وجه التحديد تحضر بشكل قوي وتدريجي ليس في كتاب **قلق التأثير** المبكر نسبياً وإنما مع صدور الدراسة الثلاثية المشار إليها أعلاه. ففي اثنتين من تلك الدراسات هما **النقد والقبّالة** و **خارطة القراءة الخاطئة** اللتين صدرتا في العام نفسه (1975)، تبرز القبالة كمؤثر رئيس يشرحه بلوم بكثير من التكرار وبأسلوب عرف به يتسم ببلاغيات واثقة بل واستعراضية أحياناً وبتوجه نخبوي يغنيه حتى عن الإشارة إلى مصادره.

تمثل القبّالة لبلوم، كما لغيره من اليهود، موروثاً خاصاً ومميزاً تستمد منه عناصر مغايرة للسائد أو يصعب العثور على ما يقابلها لدى الآخرين. فمع أن التصوف ظاهرة تشترك فيها ثقافات كثيرة، فإن لكل تصوف خصوصيته، وليس ثمة مطابقة بين القبّالة اليهودية وغيرها من أنماط التصوف، لأسباب منها أن القبّالة ليست مجرد معرفة صوفية وإنما هي معرفة ذات طبيعة خاصة تستمد خصوصيتها من الموروث الديني اليهودي. فالقبّالة، أو «القبّالاه»، كما تسمى أحياناً، والتي تعني «التراث» أو «التقاليد» في العبرية، هي معرفة صوفية يهودية ذات طابع سري ظهرت في القرن الثاني عشر الميلادي حيث كانت تراثاً شفوياً ينتقل عبر المعلمين إلى التلامذة بالتعليم المباشر خوفاً من الآثار السلبية للتصوف. ويأتي الجانب السري في القبّالة من ادعاء الوصول إلى معرفة سرية بما يعرف بالتوراة غير المكتوبة التي أوحاها الله إلى موسى وآدم. ومع أن هذا الطابع السري هو ما يصل القبّالة بغيرها من الموروثات الصوفية لغير اليهود، فإن العلاقة بالتوراة وبالنصوص الأخرى ذات الطابع المقدس لدى اليهود سمة تميزها عن غيرها.

من تلك النصوص نص يعود في تناميه إلى ما بين القرنين الثالث والسادس الميلاديين هو «سفر تيزيرا» أو «كتاب الخلق»، وهو كتاب فسر الخلق بوصفه عملية تتضمن الأعداد العشرة المقدسة لدى الإله الخالق بالإضافة إلى 22 حرفاً من الحروف العبرية؛ فحين تجمع تلك الأعداد والأحرف فإن الناتج، أي الاثنان والثلاثون، يصير طريق الحكمة السرية.

إلى جانب «سفر تيزيرا» هناك نصوص أخرى مهمة في تطور القبّالة في طليعتها كتاب الزوهار أو الإشعاع الذي ظهر في القرن الثالث عشر وتضمن قراءة باطنية للكتب الخمسة من العهد القديم، أو التوراة، تدعي معرفة الدلالات السرية للتوراة. وقد اكتسب ذلك الكتاب أهمية خاصة لليهود بعد نفيهم من شبه الجزيرة الأيبيرية لما تضمنه من رؤى تنبؤية ورسولية احتضنتها الجماعات اليهودية ضمن سعيها لمقاومة الشتات وتأكيد هويتها بوصفها تحمل المهمة التقليدية لما يشار إليه بالشعب اليهودي، أو «الشعب المختار». تقول سوزان هاندلمان إن تطور القبّالة في القرن السادس عشر جاء ردة فعل لطرد اليهود من أسبانيا.[6]

مثل الموروثات الصوفية الأخرى تتسم القبّالة بنزعة حلولية واضحة في تقريب المسافة بين الإنسان والخالق إلى حد الإلغاء، ولها من هذه الناحية صلة قوية بالغنوصية التي تنامت في فترة سبقت (القرن الأول الميلادي) والتي تمنح الإنسان بعداً ألوهياً من خلال المعرفة الخاصة التي يكتسبها. ومع أن هذه المعرفة، شأن بقية خصائص القبّالة والغنوصية، تغير مسارها في العصر الحديث إلى مسار علماني واضح، أي أنها تفقد الجانب الاعتقادي الديني، فإن سماتها الأخرى، لاسيما منح الإنسان بعداً متجاوزاً، تستمر لتؤثر في كثير من مناحي الفكر والرؤية النقدية لدى المفكرين والنقاد اليهود.

فيما يتعلق ببلوم يتصل اهتمامه بالقبّالة على نحو مباشر بدراسة الشعر في فترة ما بعد التنوير، وهي دراسة يرى أنها لا تعدو أن تكون دراسة للتأثير وما يكتنفه من قلق، فدراسته للشعر تحيل بالضرورة في تقديره إلى التعامل مع القلق الناتج عن تأثر الشعراء وتأثيرهم بعضهم ببعض في المرحلة المشار إليها. وهو من هذا المنطلق يجد في القبّالة اليهودية المعين الأنسب لاستراتيجيات القراءة ووسائل الفهم والتحليل. ففي القبّالة النموذج الأقرب إلى قلق التأثير. ذلك أن القبّالة تتضمن قراءة استرجاعية قادرة على استعادة المعنى الأصلي للنص. ومع أن مفهوم التقاليد الكامنة في القبّالة، حسب ما

---

(6) قتلة موسى (مرجع سابق) ص 189.

يقول بلوم، يجعلها أقرب إلى التقاليد الأفلاطونية المحدثة والغنوصية منها إلى التقاليد اليهودية، فإنه يؤكد من ناحية أخرى أن القبّالة من حيث هي تقاليد أو تراث استطاعت أن تستعيد الدلالات الأصلية أو الأولى للكتاب المقدس (البايبل) والتلمود.[7]

يقول بلوم في أحد المواضع إن القبّالة التي اهتم بها هي القبّالة اللوريانية، وهي فرع من القبّالة تطور إبان القرن السادس عشر على يد إسحاق بن سولومون لوريا، تمثل «النموذج النهائي» لذلك اللون من القراءة والتفسير الذي أخذ في التطور في الغرب منذ عصر النهضة والذي يتبناه بلوم نفسه ممارسة وتطويراً. وهو في فهمه للقبّالة يتبع، كما يقول، الباحث اليهودي غيرشوم شولم، أشهر دارسي القبّالة في القرن العشرين. فشولم، كما يقول بلوم، يؤكد على الشخصية التفسيرية للقبّالة بوصفها «استبدالاً استرجاعياً لدلالات النص المقدس من خلال تقنيات الفتح». فكل النصوص القبّالية نصوص تفسر النص المقدس، و «كتاب الزوهار، أكثر الكتب القبّالية تأثيراً، هو النموذج السابق للشعر القوي في مرحلة ما بعد التنوير . . .»[8] قراءة هذا الشعر القوي تحتاج إلى ناقد قوي بطبيعة الحال، غير أن بلوم لا يستخدم هذا التعبير في وصف نفسه أو قراءته، وإنما يشير إلى تلك القراءة بصفات منها «النقد المضاد» أو «اللاهوت السلبي».

صفة «اللاهوت السلبي» (Negative Theology) تشير إلى التكوين الفلسفي العام للاتجاه النقدي الذي يتبناه بلوم، ويقصد به الاتجاه الذي يستوعب المعطيات الدينية بوصفها معطيات روحانية لكن بعد أن يعلمنها أو يزيل عنها القداسة والمعتقدات الغيبية، وهو ما يبرر وصفها بالسلبية، التي تقترب في دلالاتها هنا من النقد أو الوعي النقدي غير المنساق وراء التصورات الشعبوية المتطلعة إلى الماوراء. يقول بلوم في وصفه لهذا الاتجاه: «إن اللاهوت السلبي، حتى وإن اقترب من الثيوصوفيا [معرفة الله من خلال الكشف الصوفي]، يبدو لي بوصفه 'الحقل العلمي' الأنسب لنقاد الأدب الاسترجاعيين لكي يتجهوا إليه للحصول على مجازات إضافية تناسب فعلهم القرائي بدلاً من التحليل المنطقي المتمثل في الفلسفة الأوروبية، أو الألسنية البنيوية».[9] نقاد الأدب

---

(7) *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens* (New Haven & London: Yale UP, 1976) pp. 14-15.

(8) *A Map of Misreading* (New York: Oxford UP, 1975) p. 4

(9) السابق، 4. يستدعي اللاهوت السلبي مقارنته بما يسميه أدورنو «الجدلية السلبية» وبالتقويض، كما مر بنا، لكن ذلك يستدعي بحثاً منفصلاً.

الاسترجاعيون، كما يتمثلون ببلوم نفسه، وربما وحده تقريباً، يسعون إلى استعادة أو استرجاع الدلالات الأصلية للنصوص مثلما يحدث في قراءة الشعر بوصفه ناتجاً عن قلق تأثير ومحتاجاً من ثم إلى تفحص النص لاسترجاع كوامنه الخافية.

أما خفاء الكوامن النصية فمرجعها، إلى حد كبير، ضرب من القراءة التحليلنفسية التي تعلمها بلوم، مثل غيره، من فرويد الذي يعد، إلى جانب القبّالة، من أهم المرجعيات التي يتكئ عليها. فمع أنه، لاسيما في أعماله الأخيرة، لم يعد يرى في فرويد عالم النفس الذي لا يبارى فإن تأثير صاحب التحليل النفسي في التكوين النقدي لصاحب نظرية التأثير واضح ومعلن. فمن غير الممكن فهم «قلق التأثير» خارج سياق الصراع العائلي الأوديبي الذي تحدث عنه فرويد وعده من أهم مكتشفاته ومرتكزات نظريته المعروفة. فدراسة قلق التأثير تعني دراسة ما يسميه بلوم «التأخرية» belatedness، أي مجيء الكاتب متأخراً ما يلقي على كاهله بعبء التراث الذي سبقه واضطراره من ثم للصراع لإثبات مكانه، والتأخرية هذه هي مما أسهم فرويد في تطوير دراسته. غير أن المصدر الحقيقي لفهم التأخرية هي القبّالة:

> سايكولوجيا التأخرية، التي طورها فرويد جزئياً وإن أخفاها أو تجنبها، هي اختراع قبّالي، وتظل القبالة المصدر الواحد الأكبر للمادة التي ستساعدنا على دراسة النزعة الاسترجاعية وصياغة التقنيات اللازمة لممارسة النقد المضاد.(10)

يضاف إلى المرجعيات المشار إليها مرجعية ذات بعد فلسفي وصوفي في الوقت نفسه، مرجعية تمثلت في أطروحات المفكر اليهودي الألماني المتصوف مارتن بيوبر Buber (ت 1965) (وهو غير بوبر Popper المفكر اليهودي النمساوي). وتعود صلة بلوم به إلى كتاباته الأولى في تناول الشعر الرومانتيكي. ففي تلك الكتابات تبرز الأطروحة الأساسية في فلسفة بيوبر المعروفة بـ «الأنا/أنت» "I-Thou" التي تناولها المفكر الألماني في كتاب بهذا العنوان (*Ich und Du* 1923) والتي تقوم على أن العلاقة بين الإنسان والإنسان ينبغي أن تسعى إلى تحقيق الاحترام لإنسانية الآخر، العلاقة التي تتحقق في أسمى صورها بين الإنسان والإله، بدلاً من انحدارها، كما هو الحال غالباً، إلى علاقة "I-It" أي علاقة بين ذات وجماد أو غير عاقل، علاقة عدم احترام. وكان بيوبر يطور تلك الفلسفة تحت وطأة العلاقة المتوترة بين الجماعات اليهودية والمجتمع

(10) السابق، 4.

الألماني سعياً إلى المضي قدماً في انعتاق اليهود نتيجة التنوير الأوروبي مع نهاية القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر، كما مر بنا في فصول سابقة. وكان بيوبر يسير في ذلك على خطى جدَّيه سولومون وأديل بيوبر اللذين سعيا إلى إحياء التراث المدراشي من ناحية وتحديث الثقافة اليهودية من ناحية أخرى. وكان من الشعارات التي طرحها مارتن بيوبر تحت وطأة الحكم النازي شعار يؤكد هوية اليهود ويدعو إلى التعامل الإنساني معهم: «أن تكون إنساناً على الطريقة اليهودية». وقد لا نبالغ لو رأينا في وصف بلوم نفسه في الاقتباس الوارد قبل قليل صدى للشعار الذي طرحه بيوبر: «أعتقد أنني، بطريقتي اليهودية الغنوصية، متدين». فهو متدين على الطريقة اليهودية الغنوصية، مثلما أن الفرد اليهودي يحقق إنسانيته على الطريقة اليهودية. إنه تأكيد الهوية والتميز ضمن سياق الانتماء الثقافي والجماعي.

إننا إذاً إزاء منظومة من المفاهيم والتقنيات والمرجعيات الفلسفية والنقدية التي يشد بعضها بعضاً: القبالة، فرويد، غيرشوم شولم، النقد المضاد، اللاهوت السلبي، بيوبر، إلى غير ذلك. ولعل الأهم لما نحن بصدد توضيحه هو أن بلوم يطرح هذا النقد ذا الأصول والهوية الصوفية اليهودية بوصفه الخيار أو البديل الوحيد أو الأفضل للنقد الغربي في العصر الحديث. ومع أن النقد لم ينحصر في هذا البديل بطبيعة الحال، فإن تأثير بلوم الهائل والطريقة التي يقدم نفسه بها والتي يقدمه بها الناشرون ووسائل الإعلام والدوائر الأكاديمية كفيلة بجعل ذلك اللون من النقد ومعه الحضور الفكري اليهودي بالغ الهيمنة في المشهد الثقافي الغربي الأنغلو أمريكي بشكل خاص.

ما يحدث في المشهد الثقافي الغربي بشكل عام هو أن الحقول المعرفية أو العلمية المختلفة تعج بنظريات وتيارات مختلفة يحاول كل منها أن يكون المؤثر الأكبر أو بالأحرى المهيمن على ذلك المشهد، ومن يتأمل في التفاصيل الماثلة سيلاحظ أن القرن العشرين، والنصف الثاني منه بشكل خاص، هو، كما يقول عنوان أحد الكتب الصادرة مؤخراً، «القرن اليهودي». إنه الساحة التي تسيطر عليها الأطروحات القادمة من منظرين ذوي أصل يهودي يتكئون في بعض إن لم يكن كل أطروحاتهم على تراثهم الخاص أو على الحضور اليهودي في الغرب ساعين إلى جعل ذلك في وسط الصورة وأكثر عناصرها بروزاً، يدفعهم إلى ذلك، من ناحية، تاريخ طويل من الاضطهاد أو التهميش في أحسن الأحوال، ومن ناحية أخرى، شعور قديم ومعروف بالتفوق قياساً إلى غيرهم من الجماعات الإنسانية. يتضح ذلك في حالة بلوم حين نتأمل توجهه النقدي عموماً عبر كتب كثيرة، من أحدثها - عند كتابة هذه الملاحظات - كتاب بعنوان **المسيح ويهوه:**

اسمان مقدسان (2005). ففي ذلك الكتاب تنتهي مقارنة العهدين القديم والجديد إلى نتائج من أبرزها التأكيد على تفوق الأول على الثاني وإثبات أن معركة التأثير، التي طالما وجدها بلوم في تاريخ الشعر، تسفر هنا عن هزيمة مسيحية مقابل التميز والأسبقية اليهودية.

بلوم بين إليوت وفراي:

كان لمعركة التأثير التي خاضها بلوم انعكاساتها على تاريخه الشخصي بوصفه ناقداً يؤسس لنفسه مكانة في تاريخ النقد الأدبي الغربي عموماً والأنغلو سكسوني بشكل خاص. وكان من الطبيعي أن يواجه في مسعاه تحديات كثيرة من أبرزها انتماؤه اليهودي نفسه، إلى جانب أن ذلك التاريخ القديم منه والحديث مملوء بأسماء بالغة التأثير والهيمنة. وقد وردت في بداية هذا الفصل إشارة إلى علاقة بلوم بـ ت. س. إليوت التي ظلت دائماً مظللة بالتوتر من جانب بلوم طبعاً إذ إن ظهوره على الساحة جاء بعد وفاة إليوت وفي فترة كان الناقد الأنغلو أمريكي مسيطراً تقريباً على المشهد النقدي بل الأدبي عموماً ليس في إنجلترا وأمريكا فحسب بل في أوروبا ومناطق أخرى كثيرة من العالم، فلم يسبق لناقد أو شاعر أنغلو أمريكي أن حقق من الشهرة والتأثير ما حققه إليوت أثناء حياته، إذا استثنينا عدداً قليلاً جداً في تاريخ ذلك الأدب. يقول بلوم في رده على سؤال عن الأجواء الثقافية التي وجدها حين جاء إلى جامعة ييل في الخمسينيات:

> لقد كان كابوساً أنغلو كاثوليكياً. كان الجميع جثيّاً على ركبهم خضوعاً للسيد ت. س. إليوت، وبغض النظر عن ماذا قرأت أو كيف درّست أو كيف كتبت، كان من المتوقع منك أن تحني رأسك باحترام وأن تثني ركبك لروح السيد توماس ستيرنز إليوت، وصي الله على الأرض، والراعي الحقيقي للموروث الغربي.[11]

يتجه حديث بلوم بعد ذلك إلى العلاقة النقدية الأكثر حميمية وأهمية بالنسبة له، علاقته بالناقد الكندي نورثروب فراي، لكن كلامه عن إليوت يظل عالقاً في الذهن لأن من الصعب نسيان ما يغتلي في ذلك الكلام من كراهية ورغبة في الخلاص من الناقد والشاعر الذي سبق لبلوم، في المقابلة نفسها، أن أشار إليه بـ «إليوت المقيت» ("the abominable Eliot").

---

(11) سالوسنزكي Salusinszky (مرجع سابق) ص61.

تلك الكراهية لا يصعب تحديد أسبابها، فإليوت هو نقيض بلوم في معظم الأشياء، في المعتقد وفي التوجه النقدي وفي الذائقة الشعرية، وأهم من ذلك كله في موقفه من اليهود، ذلك الموقف الذي جعل نعت إليوت بـ «معادي السامية» نعتاً مقبولاً في التقييم العام. ومن هذه الزاوية، زاوية التناقض بين الاثنين، يمكن أن نفهم أحد الأوصاف التي أطلقها بلوم على نفسه. ففي مقابل الوصف الشهير الذي أطلقه إليوت على نفسه حين قال إنه كلاسيكي الذائقة الأدبية، ملكي السياسة، وأنغلو كاثوليكي الديانة، يقول بلوم عن نفسه إنه «غنوصي يهودي، أكاديمي، وحزب أو مذهب بنفسه».[12] وإذا كان إليوت قد رسم صورة لعلاقة الموهبة الإبداعية بالتراث بوصفها صورة سلمية ومتناغمة يعيد فيها التراث تشكيل نفسه ليتسع بناؤه للأعمال الجديدة، فإن بلوم يرسم، على النقيض من ذلك، صورة لعلاقة شديدة التوتر بين الاثنين، علاقة من الصراع والكراهية. بل إن بلوم حتى في تحريره لكتاب حول إليوت كلف بالإشراف عليه ضمن سلسلة طويلة من الأعمال أصدرتها إحدى دور النشر الغربية (تشلسي هاوس) عام 1985، لم يتردد في تكرار التعبير عن مقته لإليوت: «عندما يكون الإنسان في موقعه الثقافي يهودياً وليبرالياً ورومانتيكياً، فإن الأقرب هو أن ينطلق من شعور بالكراهية لما يراه من هيمنة إليوت».[13]

في كتاب بعنوان **ت. س. إليوت، معاداة السامية، والشكل الأدبي** يتوقف الباحث البريطاني أنتوني جوليوس عند بعض وجوه العلاقة الضدية بين بلوم وإليوت ويشير ضمن أشياء أخرى إلى أن موقف بلوم المشار إليه يأتي في سياق علاقة كراهية ربطت معظم النقاد ذوي الأصل اليهودي، لاسيما في الولايات المتحدة، بإليوت. ليس ذلك فحسب بل إن تلك العلاقة تكتسب دلالة أعمق بوضعها في سياق التحول نحو الموروث اليهودي في الفكر والنقد المعاصر: «لقد أصبحت الدراسات الأدبية الحديثة ذات حساسية مضادة لمعاداة السامية وباتجاه وجوه محددة من الدراسات اليهودية».[14] ويضرب لذلك أمثلة منها اهتمام دريدا بأصله اليهودي، وبشخصيات ثقافية يهودية مثل الفيلسوف ليفيناس والشاعر إدمون جابيه، كما أن منها «استعداد نقاد مثل جفري هارتمان لجعل التراث اليهودي موضوعاً لتأملهم ومصدراً لنقدهم» (جوليوس، ص57).

---

(12) Bloom, *Breaking of the Vessels* (Chicago: Chicago UP, 1982) p. 3.

(13) Bloom, ed., *T. S. Eliot* (New York: Chelsea House, 1985) p. 1.

(14) Anthony Julius, *T. S. Eliot, Anti-Semitism, and Literary Form* (Cambridge: Cambridge UP, 1995) p. 57.

في مقابل تلك العلاقة الشديدة التوتر بإليوت تقف علاقة بلوم بناقد غربي آخر مسيحي لكنه مختلف كثيراً. فقد تحدث بلوم عن موقفه تجاه الناقد الكندي نورثروب فراي صاحب الكتاب الشهير **تشريح النقد** (1953) والدراسات العديدة والرائدة للأدب الرومانتيكي ووصف تلك العلاقة على نحو لا يخليها من التوتر أيضاً، لكن مع الفارق الكبير المتمثل بالإعجاب الشديد، بل بدعوى ضخمة تقترب من القول بأنه أي بلوم إنما خرج من عباءة فراي. يرد ذلك في المقابلة الآنفة الذكر مع سالوسنزكي حيث يشير بلوم إلى ما يدين به لفراي مؤكداً أن الناقد الكندي أهم ناقد في اللغة الإنجليزية منذ بداية القرن العشرين.[15] وليس خفياً أن كل ذلك المديح إنما قصد به، وإن جزئياً، التقليل من أهمية إليوت، فبلوم يعلم أن الصفات التي يطلقها على فراي هي عند كثيرين أقرب إلى إليوت منها إلى أي شخص آخر. بيد أن من الصفات التي يسبغها بلوم على فراي ما لا يمكن إسباغه على إليوت، بل هي أقرب إلى بلوم نفسه، أو إلى التوجه النقدي والفكري الذي يجد نفسه فيه، مثلما أنها في موقع النقيض بالنسبة لاهتمامات إليوت. ففراي، كما وردت الإشارة، من رواد الاتجاه النقدي الذي استطاع إحياء الاهتمام بالأدب الرومانتيكي الإنجليزي، وذلك على عكس ما كان يراه إليوت الذي ناصب الرومانتيكيين العداء، كما أن فراي يعد أهم من كتب عن الشاعر وليم بليك، أحد أعلام الشعر الرومانتيكي، وفي كتابه عن بليك نقض لحكم إليوت النقدي على ذلك الشاعر الرومانتيكي حين وصفه بالفوضوي، كما يتضح من عنوان كتاب فراي **التناسق المخيف** (1947)، ففي شعر بليك تناسق وإن كان مخيفاً.

من هنا يمكن القول بأن علاقة فراي ببلوم، أحد أشد المعجبين ببليك وبالشعر الرومانتيكي، تبدو طبيعية، بل تكاد تكون علاقة بنوة من الناحية النقدية والفكرية معاً. فإذا أضفت إلى ذلك أن فراي ينتمي إلى المسيحية البروتستانتية، المقابل إن لم يكن النقيض لكاثوليكية أو أنغليكانية (أي كاثوليكية) إليوت الإنجليزية، وجدت مبرراً آخر للانسجام بينه وبين بلوم. فعلى الرغم مما بينهما من اختلاف يؤكده بلوم، منها أن فراي لا يشارك بلوم في موقفه الحاد تجاه إليوت ولا في قراءته التضادية أو الصراعية للتراث، فإن العلاقة في جانب منها على الأقل تذكر بعلاقة أخرى سبقت الإشارة إليها في مقدمة هذا الكتاب، أي العلاقة ما بين ج. هلس ملر، رفيق بلوم في جامعة ييل، وجاك دريدا حسب وصف ملر لها:

(15) سالوسنزكي، (مرجع سابق) ص62.

> لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكياً (بخلفيتي البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلاً، وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب. فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوروبا. . .[16]

هنا يحدث تبادل للأدوار فقط: دريدا مكان بلوم، وملر مكان فراي، ويبقى المناخ الثقافي العام مفسراً للعلاقة.

أخيراً قد يكون بلوم حالة استثنائية في النقد اليهودي الغربي والأمريكي تحديداً، لكن ظهور هذا الناقد وما حققه من هيمنة يحمل بحد ذاته دلالة كبيرة على وصول المكون الثقافي اليهودي إلى مرحلة متقدمة من النضج والتأثير تجعل النقد الأدبي مواكباً لغيره من ميادين النشاط الفكري والإبداعي من فلسفة وفنون أخرى. هذا بالإضافة إلى أن بلوم ليس فريداً تماماً في أطروحاته، فلدى النقاد الآخرين من ذوي الانتماء اليهودي جوانب مهمة يشتركون فيها مع بلوم وإن تميزوا بأخرى، كما هو الحال لدى جفري هارتمان وليزلي فيدلر وآرثر كوستلر وغيرهم. ولاشك أن اختيار بلوم إنما أملاه هذان العاملان، عامل القوة في وضوح المكون اليهودي لديه، من ناحية، وعامل التمثيل، أو كونه يمثل في بعض جوانب أعماله ما لدى الآخرين.

(16) Robert Moynihan, *A Recent Imagining* (Hamden: Archon Books, 1986) pp. 104-105.

وبعد...

وراء كل عملية بحث وتأليف جادة طموح إلى إثراء الحياة الثقافية من خلال تفاعل القارئ مع ما يطرحه المؤلف. والتفاعل لا يتأتى عادة من خلال السعي إلى الدلالة الواحدة والفهم الواحد، من خلال السعي إلى فرض رؤية «صحيحة» واحدة. فمع أن لدى الكاتب ما يمكن أن يسمى «أطروحة» أو ما قد يرتفع ليصير «رسالة» تحاول الوصول والتأثير، فإنه، وهو القارئ أيضاً، يعلم أن للقارئ دائماً رؤيته الخاصة التي قد لا يرى من خلالها تلك الأطروحة كما يراها هو، هذا إن رآها، والتي قد تختلف مع رؤيته قليلاً أو كثيراً. والمفترض بالكاتب في هذه الحالة أن يقبل ما يحدث لأنه يأتي ضمن الهدف المنشود، أي تحقيق التفاعل والإثراء.

لكن الكاتب أي كاتب سيظل يخشى شيئاً واحداً اسمه «سوء فهم»، هذا الشيء الذي نعرفه وربما اختلفنا حول المقصود به. لكننا مهما اختلفنا، وكائناً ما كان المقصود، فما يسمى سوء الفهم موجود، والكتب بما هي مقولات موسعة، معرضة لهذا اللون من الخلل تماماً كما هم الأشخاص إذ يعبرون في أحاديثهم عن آرائهم وأفكارهم. بيد أن الكتب تتباين في إثارة سوء الفهم تبعاً لظروف شتى، منها طبيعة الكتاب ومنها الظروف التي يتشكل ضمنها. وفي تقديري أن كتاباً كهذا الكتاب معرض بشكل خاص، وليس بالضرورة أكثر من غيره، لما يمكن أن يسمى «سوء فهم». و«سوء الفهم» هنا، بعيداً عن المسائل الفلسفية الهرمنيوطيقية أو في مباحث التأويل، يتحدد بناءً على ما يفصح عنه المؤلف بوصفه الأطروحة الأساسية التي ضمنها الكتاب، وهو ما أردت اختتام الكتاب به دفعاً لقراءات قد تخرج عما قصدت فينتفي الهدف من تأليفه أصلاً أو تقلب ذلك الهدف.

لقد أردت من دراسة ما أسميته «المكون اليهودي في الحضارة الغربية» أن أحدد

طبيعة التأثير الحضاري الذي تركه اليهود تحديداً في تاريخ الغرب، أي أوروبا وأمريكا الشمالية. ومع أن الكتاب معني باليهود إلا أن بعض ما أوردته يمكن أن يقال عن بعض الأقليات الكبرى في تاريخ الحضارات. فكما حدث لليهود تحولت بعض الشعوب التي تعد أكثرية في مناطقها الخاصة إلى أقليات ضمن أطر اجتماعية أو إثنية أخرى (الأرمن، الأكراد، الأفارقة، العرب، وغيرهم). لكن الكتاب، على الرغم من غياب التحليل المقارن والذي كان يمكن أن يثري الكتاب أكثر، جاء مركزاً على أقلية واحدة ليس من حيث هي أقلية كبرى فحسب، وإنما من حيث هي أقلية بالغة التأثير وواضحة التميز من نواحٍ كثيرة. وكان سعي الكتاب هو إلى إبراز السمتين الأخيرتين، التأثير والتميز أو الاختلاف.

سوء الفهم الذي يمكن أن يأتي في تقديري هو أن ينظر إلى الكتاب من إحدى زاويتين: إما أنه هجوم على اليهود أو أنه مديح لهم. صحيح أن الكتاب لم يسعَ إلى الحياد التام انطلاقاً من كون التحيز إحدى مرتكزاته النظرية، كما وردت الإشارة في المقدمة، لكن من غير الصحيح فهم الكتاب بوصفه سعياً إلى إبراز «مساوئ» اليهود أو أخطائهم أو عيوبهم. ليس الكتاب شيئاً من ذلك وإن برز من ثنايا التأريخ والتحليل الكثير ما يمكن أن يعد مساوئ أو أخطاءً. فمن عنوان الكتاب كان المسعى إلى إبراز العناصر الثقافية اليهودية أو ما أسميته مجملاً بـ«المكون اليهودي» وذلك من خلال عمليات ثلاث هي: التأريخ والتحليل والتقويم. وإذا كانت عملية التحليل والتقويم، لاسيما الأخيرة، تتضمن الحكم، فإن ذلك الحكم لم يكن دائماً ضد اليهود، وإنما كان أحياناً في صالحهم. فلم يكن ممكناً، مثلاً، فهم أعمال مفكر مثل فرويد، أو شاعر مثل هاينه، دون قدر من التعاطف والتفهم، بل والإعجاب، أي دون إدراك لقيمة أولئك وغيرهم في تاريخ الحضارة الإنسانية. وإدراك القيمة هذا كان بحد ذاته هدفاً للكتاب، لكنه لم يكن الوحيد بطبيعة الحال. فالكتاب ليس أيضاً خطبة في مديح الدور اليهودي. بيد أنني حرصت في إبراز قيمة الدور أو المكون اليهودي على الاتكاء على ما يقوله المفكرون اليهود أو من أسميتهم «ذوي الأصل اليهودي» (بسبب إشكاليات الهوية). فثمة اتفاق لدى كثير من أولئك أن الدور اليهودي اتسم في كثير من الأحيان بأنه «مدمر» أو «هدام» (سب فيرسف subversive). وما يقصده أولئك بالعبارة الأجنبية المشار إليها والتي تعني أحد المعنيين السابقين، ليس المعنى السلبي وإنما الإيجابي للتدمير والهدم، أو ما عدوه إيجابياً فيهما، أي الهدم أو التدمير من حيث هو خروج على الإجماع على نحو مبدع، من حيث أن المبدع أو المفكر المتميز هو بطبيعته خارج

على الإجماع، ومن ثم «هادم» لما توارثه الآخرون باستسلام وكسل ذهني، أو بالفرض والتسلط.

الدلالة «الإيجابية» للهدم التي تطرح في الغالب لدى نقاد اليهود ومفكّريهم تثير في الوقت نفسه دلالة أخرى أردت أن أسوقها أيضاً. تلك هي دلالة الخروج الأقلوي على الأكثرية، أو خروج الأقلية وسعيها لهدم التيار السائد أو إضعافه من حيث هو يشكل تهديداً لها أو من حيث هو لا يخدم مصالحها أو لا تستطيع الاندماج فيه. ومن هذا المنطلق جاء مصطلح «تقويض» مناسباً وبليغاً للتعبير عن علاقة اليهود بالمتن الحضاري الغربي لاسيما فيما بعد مرحلة الانعتاق أو الخلاص في نهاية القرن الثامن عشر. ففي تقديري أن طرح مفهوم «الهدم» من زاوية إيجابية يتضمن حكماً مسبقاً ودلالة مؤدلجة، ينبغي عند تداولها عدم إغفال الدلالات الأخرى، بحيث يقرأ اليهودي على نحو أكثر توازناً. فإذا كان المعنى الآخر قابلاً لأن يكون مؤدلجاً هو الآخر، أي صادراً عن رؤية مسبقة، فإن طرح المفهومين من شأنه إحداث توازن على الأقل.

لكن إلى أي حد يمكن أن يقال إن الكتاب متوازن في طرحه لهذه الدلالات؟ الإجابة متروكة للقراء بطبيعة الحال وعلى الأمل المشار إليه في مطلع هذه الملاحظات الختامية، أي أن تؤدي تلك الإجابات وغيرها من آراء إلى التفاعل الثقافي والفكري المثري. لكن طالما أنني في بداية الكتاب أشرت إلى حتمية التحيز فلن أتردد في نهايته عن الإفصاح عما أظنه ميلاً لن يخطئه القارئ، وهو أن الكتاب يغلب الدلالة الثانية للهدم على الدلالة الأولى، أي أن الكتاب يطرح رؤيته للمكون اليهودي التي يبدو فيه مطارداً ليس برغبة التميز المبدع ذي الدلالات الإيجابية، وإنما برغبة الدفاع عن الذات سواء من خلال المنافحة المعروفة أو من خلال السعي إلى التغلب على السائد والسيطرة عليه من حيث أن الهجوم والقوة هما أفضل وسيلة للدفاع. فقد سعت إسهامات اليهود، على اختلافها، الاختلاف الذي سعى الكتاب إلى إبرازه، إلى تغليب «الهامش» اليهودي بتقويته وإبرازه ومهاجمة منتقديه حيثما وجد في البيئات الثقافية والسياسية الغربية. وليست مقولات «عداء السامية» والإشارات المتكررة إلى عذابات اليهود خاصة في القرن العشرين، سوى جزء من ذلك الميكانيزم الدفاعي/ الهجومي في آن، الميكانيزم الذي صار سمة من سمات الخطاب لدى كثير من مفكري اليهود وكتّابهم ومبدعيهم، سواء بوعي أو دون وعي.

ما أتمناه ختاماً هو أن يتمكن هذا الكتاب من سد فراغ في المكتبة العربية، بل وغير العربية، من خلال طرحه للدور اليهودي أولاً وإيضاح السمات المتصلة وغير المتصلة

لهذا الدور في الحضارة الغربية. كما أتمنى أن يستطيع الكتاب لفت الاهتمام إلى دور الأقليات في صناعة التاريخ الحضاري للشعوب. فمع علمي بأن الموضوع ليس غائباً عن المدونات التاريخية الكبرى سواء العربية أو غيرها، فإن التركيز عليه ما يزال ضعيفاً إن لم يكن غائباً. ولا شك أن قدرة هذا الكتاب على تحقيق هذه الأمنيات مرهون بقدرته على إثارة النقاش حول هذه الموضوعات على نحو يعزز الحوار ويثري الرؤية.

مصادر ومراجع

أ. مراجع عربية ومترجمة:

1. موسوعات:

الموسوعة العربية العالمية. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة، ط2، 1999

المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. جزآن. القاهرة: دار الشروق، 1999.

2. مراجع:

اسبينوزا، بينيديكت دي. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة حسن حنفي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971.

البازعي، سعد. **استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث**. بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004.

---. «النموذج العبراني في الأدب الأمريكي». **المحاضرات**. جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1988.

باليبار، إتيان. **سبينوزا والسياسة**. ترجمة منصور القاضي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، د. ت.

تسيلان، باول. **سمعت من يقول: مختارات شعرية ونثرية**. اختيار وترجمة خالد المعالي. كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، 1999.

حنفي، حسن. **في الفكر الغربي المعاصر**. بيروت: دار التنوير، 1982.

رينان، إرنست. **ابن رشد والرشدية**. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.

الرويلي، ميجان، وسعد البازعي. **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لسبعين مصطلحاً وتياراً نقدياً معاصراً**. بيروت والدار البيضاء، ط3، 2002.

زكريا، فؤاد. **اسبينوزا**. بيروت: دار التنوير، 1981.

سبينوزا. د.م. ترجمة عقيل حسن. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات. د. ت.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء**. تر. كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981.

---. **صور المثقف**. ترجمة غسان غصن. بيروت: دار النهار، 1996.

---. **فرويد وغير الأوروبيين**. بيروت: دار الآداب، 2004.

الشرقاوي، محمد عبد الله. **منهج نقد ابن حزم الأندلسي واسبينوزا**. القاهرة: د. ن.، 1993.

شعبان محمد سلام: «سماحة الإسلام ودوره في تقدم الحضارات». ورقة مقدمة إلى ندوة «حوار الحضارات»، الرياض، نوفمبر 2001.

ظاظا، حسن. **أبحاث في الفكر اليهودي**. دمشق: دار القلم، وبيروت: دار العلوم والثقافة، 1987.

الغامدي، علي. **جورج إليوت والرباط الصهيوني**. الرياض: د. ن.: 1989.

---. **الفكر الديني اليهودي: أطواره ومذاهبه**. دمشق: دار القلم؛ بيروت: دارة العلوم والثقافة، 1987.

عتريسي، طلال. **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.

عصفور، جابر. «تسمية النظرية». جريدة الحياة. الاثنين 4 مايو، 1998، ع 12844

غصن، أمينة. **جاك دريدا في العقل والكتابة والختان**. دمشق: دار المدى، 2002.

فرويد، سيغموند. **موسى والتوحيد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1973؛ ط5 2004.

كريسون، أندريه. **اسبينوزا**. ترجمة تيسير شيخ الأرض. بيروت: دار الأنوار، 1966؛ دمشق: مكتبة العباسية 1993.

ماركس، كارل. **حول المسألة اليهودية**. ترجمة. د. نائلة الصالحي. كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، 2003.

محمد، أحمد الصاوي. **هايني: حياة العذاب والإبداع**. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

المسيري، عبد الوهاب. محرر. **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. جزآن. فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1997.

---. **من هو اليهودي؟!** القاهرة: دار الشروق، 1997.

---. **في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية**. القاهرة: دار الشروق، 2003.

مكاوي، عبد لغفار. **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي**. الكويت: جامعة الكويت؛ حوليات كلية الآداب، 13، 1413-1993.

ميلاد، محمد، مترجم. **مسارات فلسفية**. اللاذقية: دار الحوار، 2004.

هاينه، مانيريش. رايسبيلدر: **رحلات هاينه في أوروبا**. ترجمة عبد المعين الملوحي مج1. بيروت: دار التنوير، 1982.

ولفنسون، إسرائيل. **موسى ابن ميمون. حياته ومصنفاته**. بيروت: دار الجديد؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر [القاهرة]، ط1، 1355؛ 1936.

ب. مراجع أجنبية:

1. موسوعات ومعاجم:

A Dictionary of Cultural and Critical Theory. Ed. Michael Payne. Oxford: Blackwell, 1996.

The Cambridge Dictionary of Philosophy. General ed. Robert Audi. Cambridge: Cambridge UP, 1995.

The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Co. 1910.

Columbia Encyclopaedia. New York: Columbia UP, Sixth Edition 2001.

Encyclopaedia Britannica Deluxe Millennium Edition Windows CD-ROM. Rugeley, Staffordshire, UK.

Encyclopaedia Britannica. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1978.

Encyclopaedia Judaica. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica,1972-1973.

Encyclopaedia of Modern Jewish Culture. Ed. Glenda Abramson. London & New York: Routledge, 2005.

The Oxford Companion to English Literature. Ed. Margaret Drabble Oxford: Oxford UP, 1985.

Who's Who in Jewish History. Ed. Joan Comay. 1974. London: Routledge, 2002.

Stanford Encyclopedia of Philosophy: http://plato.stanford.edu/

2. مراجع أجنبية أساسية:

Abraham, Hilda C. & Ernest L. Freud, eds. *A Psychoanalytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham 1907-1926*. Tr. Bernard Marsh & Hilda C. Abraham. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1965; The International Psychoanalytical Library, No. 68.

Adorno, Theodore W. *Prisms*. Tr. Samuel and Shierry Weber. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981.

——.Critical Models: Interventions and Catchwords. Tr. Henry W. Pickford ed. 1969; New York: Columbia UP, 1998.

——. Minima Moralia. Tr. E. F. N. Jephcott. London: Verso, 1974.

——. The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950. Berkeley: U of California P, 1973.

Arnold, Matthew. "Heinrich Heine." *Essays in Criticism* First Series. New York: AMS Press, 1970.

——. Poems of Matthew Arnold. ed. Kenneth Allott. London: Longmans, 1965.

Benjamin, Walter. *The Arcades Project*. Tr. Howard Eiland and Kevin McLaughlin Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1999.

Berryman, John. "The Imaginary Jew" (1945). *Recovery* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973.

Bloom, Harold. *A Map of Misreading*. New York: Oxford UP, 1975.

——. *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens* (New Haven & London: Yale UP, 1976.

——. et al. *Deconstruction and Criticism*. New York: The Seabury Press, 1979.

——. *Breaking of the Vessels*. Chicago: Chicago UP, 1982.

——. Ed. *T. S. Eliot*. New York: Chelsea House, 1985.

——. Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds. New York: Warner Books, 2002.

Cixous, Hélèn. *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*. Tr. Beverley Bie Brahic. New York: Columbia UP, 2004.

——. *Stigmata*. London: Routledge, 1998.

Derrida, Jaques. *Of Grammatology*. Tr. Gayatri C. Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1976.

——. *De la Grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1967.

——. *Margins of Philosophy*. Tr. Alan Bass. Chicago: U of Chicago P, 1982.

——. *Writing and Difference*. Tr. Allan Bass. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

——. *Glas*. Tr. John P. Leavey Jr. and Richard Rand. Lincoln and London: Nebraska UP, 1986.

——. *Monolingualism of the Other; Or, the Prosthesis of Origin*. Tr. Patrick Mensah Stanford: Stanford UP, 1996.

——. "The Three Ages of Jacques Derrida: An Interview with the Father of Deconstruction," by Kristina McKenna. LA Weekly 8-14 Nov., 2002.

Disraeli, Benjamin. *Sybil, or the Two Nations*. Ed. Sheila M. Smith. Oxford & New York: Oxford UP, 1981.

——. *Tancred, or the New Crusade*. London: Longmans, Green, and Co., 1970.

——. *Lord George Bentinck: A Political Biography*. [1852]; Farnborough, Eng., Gregg International Pub. 1969.

Finkielkraut, Alain. *The Imaginary Jew [Le Juif imaginaire]*. Lincoln & London: U of Nebraska P, 1994.

Fromm, Eric. *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence* (New York: Harper & Brothers, World Perspective Series, 1959)

Frued, Sigmund. *Letters of Sigmund Freud 1873-1939* ed. Ernest L. Freud. Tr. Tania and James Stern. London: The Hogarth Press, 1961.

——. *The Origins of Psycho-Analysis: Letters to Wilhelm Fliess* ed. Marie Bonaparte, Anna Freud, and Ernest Jones. New York: Basic Books, 1954.

——. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Tr. and ed. James Strachey. London: The Hogarth Press,1959.

Goethe, Johann Wolfgang von. *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe*. Tr. John Oxenford. Chicago: U of Chicago P, 1974.

Heine, Heinrich. *The Lazarus Poems with English Version*. Trans. Alistair Elliot. Manchester: Mid Northumberland Arts Group, 1979.

——. *The Complete Poems of Heinrich Heine: A Modern English Version* by Hal Draper Oxford: Oxford UP, 1982.

Horkheimer, Max and Theodore W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Tr. John Cumming. New York: Continuum, 1997.

Jones, Ernest. *The Life and Works of Sigmund Freud*. Ed. and abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus. Middlesex, England: Penguin, 1961.

Kaufmann, Walter. Ed. and tr. *Twenty-five German Poets: A Bilingual Collection*. New York: Norton, 1975.

Klingenstein, Susanne. *Enlarging America: The Cultural Work of Jewish Literary Scholars 1930-1990*. New York: Syracuse UP, 1998.

Lessing Gotthold Ephraim. *Nathan the Wise: A Dramatic Poem*. Tr. Ellen Frothingham. New York: H. Holt, 1892.

Mendelssohn, Moses. *Jerusalem,or, On religious power and Judaism*. Tr. Allan Arkush Hanover: Brandeis UP, 1983.

Moynihan, Robert. *A Recent Imagining*. Hamden: Archon Books, 1986.

Nietzsche, Friedrich. *The Portable Nietzsche*. Ed. and tr. Walter Kaufmann. New York: The Viking Press, 1954.

Pearl, Judea and Ruth. *I Am Jewish*. Woodstock, Vt.: Jewish Lights Pub., 2004.

Renan, Ernest. *Vie de Jésus*. Paris: Calmann-Lévy, Éditeurs, n.d

Roth, Philip. *Reading Myself and Others*. New York: Vintage, 1985.

Sammons, Jeffrey L. *Heinrich Heine: A Modern Biography*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1979.

Spinoza, Benedict de. *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, Correspondence*. Tr. from the Latin by R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications, 1955.

——. Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman. New York: Atheneum, 1967.

——. *A Reader*. Oxford: Oxford UP, 1984.

——. Review of *Spinoza and Other Heretics* by Yirmiyahu Yovel, London Review of Books 19 April, 1990: 12: 8.

——. "Transcending Deconstruction." Times Literary Supplement 8 Nov., 1985. No. 4310.

Stratton, Jon. *Coming Out Jewish: Constructing Ambivalent Identities*. London and New York: Routledge, 2000.

Trilling, Lionel. *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*. New York: Viking Press, 1950.

ج. مراجع اجنبية ثانوية:

Abrams, M. H. "The Deconstructive Angel." *Critical Inquiry* 3. 3. Spring 1977.

Anderson, Mark. "A Poet At War with His Language." New York Times, 31 December, 2000.

Atkins, Dorothy *George Eliot and Spinoza*. Salzburg: Institute für Englische Sprache Und Literatur; Salzburg Studies in English Literature-Romantic Reassessment, 1978.

Bakan, David. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. New Jersey: Princeton UP, 1958.

Biale, David ed. *Cultures of the Jews: A New History*. New York: Schocken Books, 2002.

Boyarin, Jonathan. *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1992.

Brown, P. Hume. 1920. *Life of Goethe*. New York: Haskell House, 1971.

Budick, Sanford and Wolfgang Iser. Eds. *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between* ed.. Stanford: Stanford UP, 1996.

——. Ed. *Midrash and Literature*. New Haven: Yale UP, 1986.

Butler, Judith. "Jacques Derrida." The London Review of Books. 4 November, 2004.

Chadbourne, Richard. *Ernest Renan*. New York: Twayne Publishers, 1968.

Cohen, Shaye J. D. *The Beginning of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: U of California P, 1999.

Cohen, Steven M. and Gabriel Horencyzk. Eds. *National Variations on Jewish Identity: Implications for a Jewish Education*. New York: State U of New York P, 1999.

Cohn-Sherbok, Dan. *Fifty Key Jewish Thinkers*. London and New York: Routledge, 1997.

Cuddihy, John M *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity*. New York: Basic Books, Inc., 1974.

DeLaura, David J. *Hebrew and Hellene in Victorian England: Newman, Arnold and Pater*. Austin: U of Texas P, 1969.

Deleuze, Gilles. *Essays Critical and Clinical* Tr. Daniel W. Smith and Michael A. Greco. Minneapolis: U of Minnesota P, 1997.

——. & Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minority Literature*. Tr. Dana Polan. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986.

Derrida, Jacques and Geoffrey Bennington. *Jacques Derrida*. Tr. Geoffrey Bennington Chicago: Chicago UP, 1993.

Dershowitz, Alan. *The Vanishing American Jew*. New York: Touchstone, 1997.

Ellmann, Richard, and Charles Feidelson Jr. Eds. *The Modern Tradition: Backgrounds of Modern Literature*. Oxford: Oxford UP, 1965.

Felstiner, John. *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*. New Haven: Yale UP, 1995.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1973.

Friedlander, Judith. *Vilna on the Seine: Jewish Intellectuals in France Since 1968*. New Haven & London, 1990.

Gay, Peter. *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychology*. New Haven: Yale UP, 1987.

——. *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*. New York: Norton, 1966.

——. *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture*. New York: Oxford UP, 1978

Gilman, Sander, and Jack Zipes. Eds., *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096-1996*. New Haven and London: Yale UP, 1997.

Grayzel, Solomon. *A History of the Jews: From the Babylonian Exile to the Present*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 2nd ed., 1968.

Green, Kenneth Hart. Ed. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought By Leo Strauss*. New York: State U of New York, 1997.

Gresser, Moshe. *Dual Allegiance: Freud as a Modern Jew* . Albany, N.Y.: State U of New York P, 1994.

Habermas, Jürgen *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Ed. and tr. Shierry Weber Nicholsen. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989.

Hampshire, Stuart. *Spinoza*. London: Faber and Faber, 1956.

Hartman, Geoffrey. *Saving the Text: Literature/ Derrida/ Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1981.

Handelman, Susan A.. *The Slayers of Moses The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany, N.Y.: State U of New York P, 1982.

Hazard, Paul. *The European Mind [1680-1715]*. Cleveland: The World Publishing Co., Meridian Books, 1963.

Heinze, Andrew R. *Jews and the American Soul: Human Nature in the Twentieth Century*. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2004.

Herman, Simon N. *Jewish Identity*. New Brunswick and Oxford: Transaction Publishers, 1989.

Heschel, Susannah. *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago: The U of Chicago P; Chicago Studies in the History of Judaism, 1998.

Houston, Nancy. "The Decline of Identity?," Salmagundi. Winter-Spring, 1999.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity:*1650-1750. Oxford: Oxford UP, 2001.

Jacob, Margaret C. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*. London: Allen & Unwin, 1981.

Jay, Martin. *Adorno*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1984.

——. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Berkeley: U of California P, 1973.

Johnson, Paul. *A History of the Jews*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1987.

Julius, Anthony. *T. S. Eliot, Anti-Semitism, and Literary Form*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.

Kahn, Lothar. *Mirrors of the Jewish Mind: A Gallery of Portraits of European Jewish Writers of Our Time*. New York: Thomas Yoseloff, 1968.

Katz, Jacob. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1973.

—— "German Culture and the Jews." *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War*. Eds. Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg. Hanover and London: Clark University, 1985.

—— *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1986.

Klein, Dennis B. *Jewish Origins of the Psychoanalytic Movement*. Westport, Conn.: Praeger, 1981

Lehramnn, Lehrman. *Jewish Influences on European Thought*. Tr. from the French by George Kline and from the German by Victor Carpenter. Rutherford, Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson UP, 1974.

Leitch, Vincent B. Ed. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. N.Y. & London: W. W. Norton, 2001.

Lentricchia, Frank. *After the New Criticism*. Chicago: The U of Chicago P, 1980.

Macdonald, Kevin. *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements*. Westport, Ct.: Praeger, 1998.

—— *Separation and Its Discontents :Towards An Evolutionary Theory of Anti-Semitism*. Westport, Ct.: Praeger, 1998.

Mann, Thomas. "Freud and the Future." *Essays of Three Decades*. Tr. H. T. Lowe-Porter. New York: Alfred A. Knopf, 1947.

Marias, Julian. *History of Philosophy*. New York: Dover, 1967.

Marx, Karl. *Selected Writings*. Ed. Lawrence H. Simon. Indianapolis: Hackett, 1994.

May, Todd. *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University P, 1997.

Mayo, Robert. *Herder and the Beginnings of Comparative Literature*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1969.

Mclemee, Scott. "Jacques Derrida, Thinker Who Influenced and Infuriated a Range of Humanistic Fields, Dies at 74." The Chronicle of Higher Education. 11 October, 2004.

Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven and London: Yale UP, 1977.

Meyer, Michael A. *Jewish Identity in the Modern World*. Seattle & London: U of Washington P, 1990.

Miller, J. Hillis. *The Disappearance of God: Five Nineteenth-Century Writers* Cambridge: Harvard UP, The Belknap P, 1963.

Norris, Christopher. *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory* Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Parmenter, Barbara McKean. *Giving Voice to Stones: Place and Identity in Palestinian Literature*. Austin: University of Texas Press, 1994.

Patai, Raphael. *The Jewish Mind*. New York: Charles Scribner's Sons, 1977.

Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

—— *All Life Is Problem Solving*. Tr. Patrick Camiller. London: Routledge, 1999.

Porter, Roy et al. Eds. *The Enlightenment in National Context*. Cambridge: Cambridge UP, 1981.

Prawer, S. S. *Heine's Jewish Comedy: A Study of his Portrait of Jews and Judaism* Oxford: the Clarendon Press, 1983.

Pulzer, Peter G. J. *Jews and the German State: The Political History of a Minority, 1848-1933*. Oxford: Blackwell, 1992.

Reinharz, Jehuda and Walter Schatzberg, eds. *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War*. Hanover & London: University Press of New England, 1985.

Rejwan, Nissim. *Israel in Search of Identity: Reading the Formative Years*. Gainsville: U of Florida P, 1999.

Roback, A. A. *Jewish Influence in Modern Thought*. Cambridge, Mass.: Sci-Art Publishers, 1929

Robert, Marthe. *From Oedipus to Moses: Freud's Jewish Identity*. Tr. Ralph Manheim. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1976.

Robinson, Paul A. *Freud and His Critics*. Berkeley: U of California P, 1993.

Rosenberg, Stuart E *The New Jewish Identity in America*. New York: Hippocrene Books, 1985.

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. London: Unwin, 1946.

Said, Edward. *Beginnings: Intention and Method*. Baltimore and London: The Johns Hopkins UP, 1975.

——. *The World, the Text, and the Critic*. London and Boston: Faber and Faber, 1983.

——. "An Ideology of Difference," *Critical Inquiry* 12:1. Autumn 1985.

——. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

——. *Freud and the Non-European*. London: Verso, 2003

Saleel, Nurbahi. *George Eliot, Judaism and the Novels: Jewish Myth and Mysticism*. New York: Palgrave, 2002.

Sammons, Jeffrey L. *Heinrich Heine: A Modern Biography*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1979.

Santaniello, Weaver. "Nietzsche's Antichrist: 19^{th} Century Christian Jews and the Real 'Big Lie'," Modern Judaism 17.2 (1997).

Sapiro, Daniel. "Spinoza and Late 18^{th}/Early 19^{th} Century Germany." An address presented at the inaugural meeting of Washington Spinoza Society, Goethe Institute, Washington, D. C., 6 November, 2001. <http//www.spinoza.net./ articles>

Sarna, Jonathan. "American Jewish History: A Chance to Reflect." The Chronicle of Higher Education. 1 October 2004.

Scholes, Robert. "Some Problems in Current Graduate Programs." Profession 87. New York: The Modern Language Association, 1987.

Schwab, Raymond. *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East 1680-1880*. Tr. Gene Patterson-Black and Victor Reinking. New York: Columbia UP, 1984

Sedgwick, Eve Kosofsky, *Epistemology of the Closet*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1990.

Shaffer, E.S. *'Kubla Khan' and The Fall of Jerusalem: The Mythological School In Biblical and Secular Literature 1770-1880*. Cambridge: Cambridge UP, 1975.

Slezkine, Yuri. *The Jewish Century*. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2004.

Smith, Sheila, and Peter Denman, "Mid-Victorian Novelists," *The Victorians*. Ed. Arthur Pollard. London: Sphere Books, 1969.

Sorkin, David. *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* Berkeley: U of California P, 1996.

Sowell, Thomas. *Migration and Cultures: A World View. New* York: Basic Books, 1996.

Strick, Fritz *Goethe and World Literature*. Tr. C. A. Cym. Westport, Connecticut: Greenwood P, 1971.

Trachtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jews and Its Relation to Modern Antisemitism*. New Haven: Yale UP, 1943.

Toynbee, Arnold. *A Study of History*. London: Oxford UP, 1939.

Vreté, Mayir. "The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790-2840." Middle Eastern Studies 8:1, January, 1972.

Watson, Richard E. and James E. Force, eds., *The Sceptical Mode in Modern Philosophy: Essays in Honor of Richard H. Popkin*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1988.

Weber, Max. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalis* . New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Weil, Simon. *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Toward Mankind.* Tr. Arthur Wills. New York: G. P. Putnam's Sons, 1952

Wellek, René. "New Nihilism in Literary Study," "Critical Discourse: A Survey of Literary Theorists." In: http://beaugrande.bizland.com/critical_discourse.htm.

Wheatcroft, Geoffrey. "Horrors Beyond Tragedy: Peter Novick, *The Holocaust and the Collective Memory,*" Time Cole, *Image of the Holocaust: the Myth of the "Shoah Business,"* TLS 9 June 2000. No. 5071.

Wolfe, Alan. "The Great Jewish-American Synthesis." The Chronicle of Higher Education 3 June 2005.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* New Haven & London: Yale UP, 1991.

Yovel, Yirmiahu. *Spionza and Other Heretics: The Marrano of Reason* New Jersey: Princeton UP, 1989.

——. *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews.* Cambridge, UK: Polity Press, 1998.

كشّاف[1]

(1) باستثناءات قليلة كل عناوين الكتب المدرجة هنا باللغة الإنجليزية، وقد اختيرت من المادة الأساسية للكتاب.

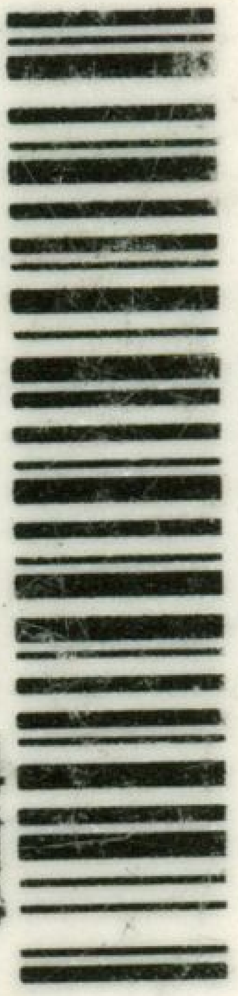
سعد البازعي

المكون اليهودي في الحضارة الغربية

ما يسعى إليه هذا الكتاب هو إبراز الدور الذي لعبه اليهود في تاريخ الحضارة الغربية ابتداءً من القرن السابع عشر وحتى اليوم. ويبرز الكتاب ضمن هذا الإطار التأثير المتعاظم لدور الجماعات اليهودية في مختلف مناطق أوروبا وأمريكا الشمالية على مستويات ثقافية مختلفة، متناولاً أعمال عدد من المفكرين والعلماء والمبدعين الذين تركوا أثراً بالغاً في تطور الحضارة الغربية صار جزءاً من نسيجها في الوقت الذي عبرت أعمالهم عن هموم وتطلعات الجماعات اليهودية التي ينتمون إليها.

من أولئك مفكرون مثل: سبينوزا وماركس ودريدا، وشعراء مثل: هاينه وتسيلان، وروائيون مثل: دزرائيلي وروث، ونقاد مثل: هارولد بلوم، وعلماء مثل: فرويد.

سعد البازعي: أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة الملك سعود بالرياض. من أعماله: **شرفات للرؤية: حول العولمة والهوية والتفاعل الثقافي** (2005)؛ **استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث** (2004)؛ **دليل الناقد الأدبي** (مع ميجان الرويلي) (2002).



لوحة الغلاف: مارك شاغال


ISBN 9953-68-178-3



المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب
www.ccaedition.com